# فصلية
## ايران والعرب

١٩-٢٠

العددان التاسع عشر والعشرون - السنة الخامسة - صيف/خريف ٢٠٠٧







# فصلية إيران والعرب

مرکز پژوهشهای علمی ومطالعات استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

## مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط

**مركز متخصص في القضايا الفكرية والاستراتيجية لمنطقة الشرق الأوسط**

- يهدف إلى دراسة هذه القضايا من خلال تفاعل العلاقات بين دول المنطقة، بما فيها إيران، مع عناية خاصة بالعلاقات العربية ـ الإيرانية.
- يُعنى بمتابعة التوجهات السياسية والاقتصادية الدولية ومدى تأثيرها في منطقة الشرق الأوسط.
- يقوم المركز بعقد الندوات واللقاءات العلمية، وينظم حلقات نقاش متخصصة، كما يُعد في هذا الإطار برامج الأبحاث والدراسات.
- يصدر مجموعة من المجلات والكتب والمنشورات التي تلائم اهتماماته.

## الأسعار

| | |
|---|---|
| لبنان: ٤٥٠٠ل.ل. ☐ سوريا: ١٥٠ ل.س. | ☐ الأردن: ٢ دنانير ☐ العراق: ٧٥ دينارًا |
| ☐ إيران: ٦٠،٠٠٠ ريال ☐ البحرين: ٢دنانير | ☐ السعودية: ١٠ ريال ☐ عُمان: ٣ ريال |
| ☐ قطر: ٢٠ ريالاً ☐ الكويت: ٢ دينار | ☐ تونس: ٣ دنانير ☐ اليمن: ١٧٥ ريالاً |
| ☐ المغرب: ٢٢ درهمًا ☐ ليبيا: ٥ دنانير | ☐ مصر: ٦ جنيه ☐ بريطانيا: ٢ جنيه |

**الاشتراك السنوي بما فيها أجور البريد**

- دول الشرق الأوسط وافريقيا: ٣٠ دولارًا
- الدول الأوروبية: ٤٠ دولارًا
- اميركا ودول أخــرى: ٥٠ دولاراً

- ترسل طلبات الإشتراك إلى مركز الأبحاث العلميّة والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط، بيروت.

التوزيع في لبنان والشرق الأوسط : مؤسسة الفلاح للنشر والتوزيع
تلفاكس : ٨٥٦٦٧٧ / ٠١ ص . ب ٦٥٩٠ / ١١٣ بيروت – لبنان

## العنــــوان

**مكتب بيروت**

بئر حسن ـ شارع السفارات ـ بناية شاطئ العاج ـ هاتف: ٠١/٨٣٢٦٩٨
فاكس: ٠١/٨٣٢٦٩٨
ص . ب: ١١٣/٥٦٦٩ بيروت ـ لبنان
بريد الكتروني : fasleyat@middleeast-iran.com

**مكتب طهران**

بلوار كشاورز، خيابان شهيد نادرى ، شماره٢٠
تلفن: ٨٨٩٦٤٢٨٢، ٨٨٩٦٦٧٣٣، ٨٨٩٦١٧٧٠ (٠٠٩٨٢١)
ص . پ: ١٤١٥٥/٤٥٧٦، فاكس: ٨٨٩٦٩٥٦٥
بريد الكتروني : merc@irost.com

**المدير المسؤول: فكتور الكِك**

# فصلية
# ايران والعرب

العددان التاسع عشر والعشرون ـ السنة الخامسة ـ صيف/خريف ٢٠٠٧



- ترحب «**فصلية إيران والعرب**» بدراسات الكتّاب حول مختلف القضايا المتعلقة بالشؤون الإيرانية ـ العربية، شرط ألا تكون قد نشرت أو مقدّمة للنشر في مطبوعات أخرى، وأن تكون موثقة بطريقة علمية.
- يُفضّل أن يُقدم النص مطبوعًا مع القرص الممغنط (الديسك).
- يُرجى من الكتّاب إرسال سيرة ذاتية موجزة مع عناوينهم: هاتف، فاكس، بريد الكتروني.

# فصلية
## إيران والعرب

بسم الله الرحمن الرحيم

# فصلية
# إيران والعرب

العددان التاسع عشر والعشرون - السنة الخامسة - صيف/خريف ٢٠٠٧

المحتويات





آراء الكتّاب تعبّر عن وجهات نظرهم

## رأي

# كي لا نلدغ من جحر مرتين!

كثر الحديث عن الخطر الإيراني أو الخطر الشيعي أو التمدد الشيعي في منطقة الشرق الأوسط في الآونة الأخيرة والحديث هذا يأخذ منحىً تصعيدياً كلما تخفق الولايات المتحدة الأميركية في تحقيق مشاريعها في الساحات الساخنة مثل العراق وأفغانستان وفلسطين. ويطرح المراقبون في المنطقة تساؤلات عدة حول أسباب هذه الحملة ومغزاها والجهات التي تقف خلفها وتروج لها على أكثر من صعيد. السؤال الأول وببساطة شديدة هو حول التطورات التي حصلت في مجال السياسة الأقليمية لإيران في السنوات الأخيرة، والتي لم تكن غير إقتراب الجمهورية الإسلامية الإيرانية من هموم المنطقة ومشاكلها والتحديات التي تواجهها مقابل الحملة الشرسة لقوى التوسع والهيمنة وعلى رأسها الولايات المتحدة كدولة عظمى والكيان الصهيوني كقوة إقليمية محتلة ذات أهداف توسعية؟ ولماذا هذه المواكبة الواضحة لبعض الدول الأقليمية ومؤسساتها الإعلامية لهذه الحملة؟ من حقنا نحن كمراقبين أن نبحث عن الدوافع الحقيقية التي تقف وراء هذه الموجة وأن نكشف حقيقة الموقف وأن نحذّر النخب العربية والاسلامية من خطورة الحملات التي تأخذ طابعاً دينياً تارة وحضارياً تارة أخرى لتقترب من الأطروحات أو النظريات التي طرحها المفكر الأميركي صاموئيل هانتنغتون بعد إنهيار الإتحاد السوفياتي السابق ونهاية الحرب الباردة عندما أشار بشكل واضح بأن العالم سيواجه خطر اشتعال البؤر القريبة من خطوط التماس للحضارات في مرحلة ما بعد الحرب الباردة ولم يكن هانتنغتون بوارد التنبؤ بما سيحدث في المستقبل بقدر ما كان يحاول صوغ أو إعادة إنتاج عملية صراع الحضارات وتحديداً الحضارتين الإسلامية والمسيحية المتمثلة بالمجتمع الغربي كضرورة ملّحة للحفاظ على قوة الولايات المتحدة الأميركية عبر العالم. وللتذكير فقط إن إيران هي من قامت بردة فعل عنيفة ضد هذه النظرية وطرحت على لسان الرئيس السابق محمد خاتمي ومن على منبر الأمم المتحدة نظرية

حوار الحضارات كبديل أفضل للتعايش بين أبناء الديانات السماوية وكضرورة للحيلولة دون حدوث فجوات بين المجتمعات البشرية التي إن حدثت فلا يسدّها شيء الا الدماء والحروب المدمرة.

إذاً من حقنا أيضاً ان نقول وبوضوح بأن الولايات المتحدة الأميركية هي القوة التي تتبنى عملياً وعبر قيامها بإحتلال البلدان الاسلامية، نظرية صدام الحضارات، والرئيس جورج بوش وان كان يريد اخفاء ما يدور في رأسه إلا إنه اكّد بفلتات لسانه بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ إن ما يجري بين المجتمع الغربي والعالم الإسلامي هو نوع من الحروب الصليبية. فلماذا إذاً الحديث عن الخطر الإيراني أو الخطر الشيعي؟ اذ يجب علينا ان نتذكر بأن النظريات الصدامية وخاصة نظرية صدام الحضارات هي من صنع الولايات المتحدة الأميركية وهي التي قامت بعملية احتلال ارض العراق الذي احتضن الحضارات المتعددة عبر التاريخ وهي التي قامت بتشجيع اسرائيل للقيام بحربٍ مدمرة ضد لبنان في السنة الفائتة ووعدت على لسان وزيرة خارجيتها كوندوليزا رايس شعوب الشرق الأوسط بولادة شرق أوسط جديد.

في الواقع ليس هناك شيء إسمه خطر إيراني أو خطر التمدد الشيعي في المنطقة، بل هناك حقائق ومعطيات تشير بأن الذي حصل هو فشل الولايات المتحدة في تحقيق مشاريعها الشرق أوسطية وخصوصاً هزيمة أقوى جيش في المنطقة بعد حرب ضروس دامت أكثر من ثلاثة وثلاثين يوماً أمام المقاومة الإسلامية اللبنانية التي أسقطت اسطورة الجيش الذي لا يقهر بصمودها الأسطوري مقابل الآلة الحربية الأسرائيلية التي كانت تفكر بضرب كل شيء اسمه مقاومة واقتلاع جذور الفكر المقاوم ضد الهيمنة الأميركية. والفشل هذا لم ينحصر في الساحة اللبنانية بل تجاوز الخطوط التي رسمتها واشنطن لمصالحها المستقبلية ليشمل كل الساحات الساخنة التي أشعلتها أميركا بهدف بسط سيطرتها التامة والمطلقة على مصادر الطاقة. وفي كل التطورات التي شهدتها المنطقة خلال الخمس سنوات المنصرمة، لم يكن لإيران أو لأي دولة تضعها واشنطن في خانة الدول الراديكالية أي نشاط توسعي ولم يكن لإيران "الشيعية" أي تمدد عقائدياً كان أم طائفياً في المنطقة. بل أن ما قامت به إيران وقد أعلنت ذلك بكل وضوح هو وقوفها إلى جانب إخوانها العرب والدول والأطراف التي كانت ولاتزال تقاوم الإحتلال إن كان أميركياً أم إسرائيلياً. ومساندة إيران لحركة حماس "السنّية" ومحاولاتها لفك الحصار من الشعب الفلسطيني المقاوم خير دليل على المسار التي تسلكه طهران بعيداً عن النزعات الإثنية أو الطائفية. واذا كنا نريد ان نحدد الجهة اوالدول التي تعمل على معايير وأسس دينية وعقائدية في تعاملها مع الدول الأخرى فأن أميركا وأوروبا ستتصدران قائمة الدول التي تتبى مبدأ التقارب الإثني والعنصري. أنظروا كيفية التعامل الأميركي مع إسرائيل في العقود الخمسة المنصرمة مقارنة بعلاقاتها مع أقرب حلفائها من الدول العربية وتأكيدها الدائم والمتكرر عند مطالبة العرب أميركا بإتخاذ إستراتيجية متوازنة

بعيداً من المعايير المزدوجة والطريف في هذا التعامل هو أن حاجة الولايات المتحدة الأميركية لبعض الدول العربية الحليفة والمصدرة للنفط أكثر بكثير مقارنة بإسرائيل، إذ أنها، أي الولايات المتحدة، تعتمد بشكل أساسي لسد حاجتها من البترول على هذه الدول، في حين ان إسرائيل تشكّل عبئاً مستمراً على الموازنة الأميركية. وانظروا أيضاً كيفية التعامل الأوروبي مع محاولات تركيا للإنضمام إلى الاتحاد الأوروبي خلال ثلاثة عقود وقبول عضوية الدول في أوروبا الشرقية فور سقوط الإتحاد السوفياتي السابق.

فلماذا الإستهانة بمشاعر الناس والرأي العام العربي والإسلامي من قبل واشنطن عند الحديث عن الخطر الإيراني المزعوم؟ المسألة واضحة ولا لبس فيها، لكن الغريب هو أن بعض الجهات العربية تتبنى الأسلوب الأميركي وتسوقه في المجتمعات العربية التي كانت ترى في إيران الاسلامية سنداً قوياً تقف إلى جانبها في القضايا المصيرية. السؤال الذي نود ان نوجهه الى هذه الجهات هو أنه ببساطة اذا كان على الولايات المتحدة الأميركية ان تختار في نهاية المطاف بين كل الدول العربية مجتمعةً من جهة واسرائيل من جهة اخرى فأين سيكون موقع الدول العربية في المنظور الأميركي؟! لماذا نغض النظر عن الحقائق التي تتكرر كل يوم ولا نفكّر ولو للحظة واحدة بأن واشنطن عند قيامها بتأمين وتغطية حاجات إسرائيل العسكرية التكتيكية منها والإستراتيجية فإنها تضع في حساباتها مواجهة عسكرية شاملة محتملة لكل الدول العربية مع اسرائيل وإن تفوق اسرائيل على كل الدول العربية عسكرياً يجب أن يكون دائماً هوالأساس في حسابات واشنطن؟ هل ندرك مغزى هذه السياسة الأميركية؟ لأن من أبسط تداعيات هذه السياسة هو أن الولايات المتحدة الأميركية ومن الناحية القيمية ترجح الحفاظ على أربعة ملايين نسمة إسرائيلي على مئتان وسبعون مليون عربي!

فأين إيران والتمدّد الشيعي وخطره المزعوم من كل هذا؟ وأين ضمائر النخب العربية من هذه الحملات التي تحمل في طياتها إفشال كل محاولة جادة لتوحيد الصف الاسلامي أمام الهجوم المدّمر والتمدد الأميركي والصهيوني في كل انحاء المنطقة؟ ما هو إذاً واجبنا كأخوة في الدين مقابل الشعوب الاسلامية المقهورة الذين سيواجهون مصيراً واحداً اذا ما نجحت واشنطن بفك الإرتباط والإنسجام والتماسك الديني والحضاري، وهذا المصير الواحد هو الفشل الذريع ومن ثم الندم والتحسُّر على ما فات. مثلما حصل بالنسبة لفلسطين سابقاً والعراق حالياً. فلكي لا نلدغ من جحرٍ مرتين فلا بد لنا ان نقف بوجه كل المحاولات الرامية الى تفكيك الأمة من كل مقوماتها المعنوية والمادية.

**سيد حسين موسوى**

## دراسات

محمد باقر خُرَّم شاد*

# التنوير الفكري والفكري الديني في إيران في ثلاث حركات

يستدعي البحث في موضوع التنوير الفكري والتنوير الفكري الديني بعض الخطوات الإيضاحيّة. من بينها تقديم تعريف التنوير الفكري الذي لم يتم تناوله بشكل جامع حتى الآن في الآثار الفارسية. وتشمل الخطوة الثانية دراسة إنتاج التنوير الفكري في إيران وحركاتها الثلاث في تاريخ هذا البلد. أما الخطوة الثالثة فتختص بحركات ثلاث أو بثلاثة أنواع من الاتجاهات الفكرية الدينية السائدة في إيران، وأخيراً استخلاص الاستنتاجات.

## تعريف منوِّر الفكر والتنوير الفكري

من هو منور الفكر أو من هم المنوِّرون فكرياً؟ ثمة إجابات متنوعة ومختلفة عن هذا السؤال. فمن أجل التوصل إلى تعريف جامع لمنور الفكر في هذا المقال سيتم التدقيق والاهتمام بثلاث نقاط وحقائق مهمة ومصيرية كي نتوصل في نهاية المطاف إلى تعريف إصطلاحي وشامل لمنور الفكر. في البداية نتناول المعنى لغوياً، ثم نشير إلى حادثتين تاريخيتين ساهمتا في بلورة هذا المصطلح ومنحها مضمونها الجديد، قبل التوصل أخيراً إلى تعريف جامع لهذه الكلمة في ضوء التعريف اللغوي والمسار التاريخي.

## التعريف اللغوي

كلمة منور الفكر ترجمة فارسيّة لاتينية يطلق عليها باللغة الفرنسية كلمة "Intellectuel"(١) ويطلق عليها باللغة الانجليزية كلمة "Intellectual"(٢). ويقدم قاموس "روبرت الكبير للغة الفرنسية" لكلمة intellectuel المعنى الآتي: منوِّر الفكر هو من يحمل ذوقاً وقريحة واضحتين أو أن يكون متطرفاً أكثر من الحد اللازم في الشؤون الإدراكية والذهنية والعقلية التي تسود حياته: الحياة الفكرية والذهنية بشكل بارز. [...] منور الفكر هو من نذر حياته للشؤون الفكرية

* أستاذ في جامعة طهران. عضو الهيئة العلمية في كلّية الحقوق والعلوم السياسية بجامعة العلامة طباطبائي.

والعقلية، وهو من يهتم في منصبه وأعماله الاجتماعية بالشؤون الذهنية والفكرية[٣]. ويقول قاموس اللغة الأميركي "وبستر" في تعريف كلمة Intellectuel: منور الفكر هو من يشتغل في الأعمال الفكرية الذهنية. [...] من يكون همه المصالح والمشاغل الفكرية [..] هو الشخص العضو في طبقة "إنتليجنسيا"[٤]، وتطلق كلمة "الإنتليجنسيا"، كما يقدم ذلك قاموس "وبستر" على الطبقة الدارسة أو الواعية والمنورة، أو أنهم يُعرفون من جانب الآخرين بهذا الاسم[٥]. وجاء في قاموس "وبستر" البريطاني معنى كلمة Intellectual هذا التعريف: منور الفكر هو من يعمل في النشاطات التي تحتاج إلى استخدام التفكير. وهو من يهتم بالأعمال الفكرية، في مقابل من يعمل في الأعمال اليدوية (المنورون فكرياً هم على غرار أصحاب المهن والمشاغل الموجودة في المجتمع يشكلون مجموعات من العاملين الاجتماعيين من أمثال المحامين والأطباء والمهندسين والمدرسين)[٦].

وعليه، فإن منور الفكر هو من تكون أعماله فكرية ولديه دراسات عليا، ويعيش في المختبرات والمكتبات ويقدّم خدماته للمجتمع من خلال منتجاته الفكرية.

## منوِّر الفكر، تاريخياً

تاريخياً، يعود المعنى الاصطلاحي الحديث لمنور الفكر إلى حادثتين تاريخيين، الأولى ترتبط بالتقابل والتحدي لعصرين في تاريخ أوروبا والعالم الغربي: المواجهة بين عصر التنوير[٧] والقرون الوسطى. وقد أُطلق اسم عصر "التنوير" على العصر الذي جاء بعد القرون الوسطى، ما يعني غياب التنوير في القرون الوسطى التي سادها الظلام والجهل والخرافة وتقديس القديم. لذلك أطلق على الذين وجهوا نور المعرفة وضياء العلم والتقدم والتحديث اسم المنورين أو منوري الفكر، كما أطلق على العصر الذي تبلورت فيه هذه الجهود التنويرية الفكرية اسم "عصر التنوير"[٨] و"عصر التنوير الفكري".

الخروج من القرون الوسطى والدخول إلى "العصر الجديد"[٩] من خلال حملة فكر التحول أو القادة ومرشدي الانتقال من عصر القرون الوسطى إلى العهد المضيء والجديد. وقد أطلق على هذه الظروف الجديدة اسم "Renaissance" بمعنى النهضة أو تجديد الحياة العلمية أو"الولادة الجديدة"[١٠]، وكان العاملون والمسؤولون والقادة الفكريون لهذه العملية خاصة يعرفون بالتنويريين وذوي الأفكار النيّرة وذوي الأفكار الجديدة ومنوّري الفكر. وقد اعتبر محمد علي فروغي في كتابه "سير حكمت در أوروبا" أن الفارق بين الأوضاع العلمية في القرون الوسطى والعصر الجديد يكمن في ثلاث نقاط مهمة: الأولى هي أن الاشتغال بالشؤون العلمية في القرون الوسطى كان حكراً على طلاّب العلوم الدينية ومقروناً بهدف الميل إلى الإيمان وتعيين حقيقة أصول الدين وإثباتها وجعلها منسجمة مع أحكام العقل وإزالة

الشبهات والمشاكل والتوصل إلى سبل التأويلات"[11]، في حين شهد زوال هذا الاحتكار للشؤون العلمية ودخول الطلاب والباحثين عن العلم هذه الساحة وهذا الميدان من خارج حقل الدين كذلك. كما أن الهدف من البحث عن العلم، والهدف الآخر لإثبات الحقيقة الدينية لم يعد معيناً بشكل مسبق، بل بات الهدف هوالبحث عن الحقيقة نفسها. ثانياً، لقد وضع جانباً التصور القائل بأن العلماء القدامى قد عرفوا وقدّموا كل ما يمكن اكتشافه و"أن مهمة المتأخرين تقتصر على فهم وتعلم تعاليمهم"[12]. وقد غيّر العلم والبحوث نقطة تحركه بهذا المفهوم باعتبار "أنّ المجهولات مازالت كثيرة جداً ولم يكن القدامى مصونين من الخطأ ايضاً"[13]. والنتيجة التي تمخضت عن ذلك هي أنه لم يعد من واجب أهل العلم مواصلة البحوث والجدل حيال اكتشافات القدامى واختيار واحدة منها وإبداء التعصب حيالها، ما كان يعني طرد الآخرين وتكفيرهم ورفض آرائهم ومن يؤيدهم، بل أصبح من واجب روّاد العلم إجراء البحوث بشكل مستقل لاختبار أقوال القدماء واكتشاف المعلومات الجديدة. وقد وضع في نهاية الأمر العلم الكتابي للقدماء جانباً لأنه بات يشكّل على أقل تقدير أحد المصادر العلمية، وقد أُولي مزيد من الاهتمام بالمشاهدات والتجارب الجديدة والمستقلة، ما أسفر عن إلغاء ما توصل إليه القدماء واتساع مساحة العلم وحدوده. وقد اقترن تنامي هذه الحركة في الأعوام التي تلت ذلك باكتشافات مدهشة ومنجزات عملية عميقة وعظيمة[14].

هكذا شهد عصر ولادة العلم خلق نمط جديد من التفكير والفكر والفن والآداب والمجتمع والتاريخ وغيرها، والتجديد أو خلق العصر الجديد والحديث الذي اتسم بفوارق أساسية مع العصور التي سبقته[15]. وكان الرسل أوالقادة الفكريون لهذا التيار والتحول هم أولئك الذين قدّموا في معارضتهم الواضحة لمحتوى القرون الوسطى مشروعاً جديداً وسبيلاً حديثاً، بحيث صاروا ذوي الأفكار الجديدة وذوي الأفكار النيرة.

إن المواجهة الواضحة بين عصر تنوير ذوي أفكار نيّرة وعصر القرون الوسطى تثير بعض التضاد الذي ما زال مستمراً حتى يومنا هذا؛ التضاد بين ما يرتبط بالقديم، ويعني التقاليد، وبين ما يرتبط بالعهد الجديد، أو التجدد، أو ما يعرف اليوم بالتضاد بين التقاليد والحداثة، أو بين ما هو تقليدي وما هو حديث. ففي العصر الجديد يتم النظر إلى كل الأسس الفكرية القديمة نظرة تشكيكية أو متردّدة، وتواجه المعتقدات القديمة علامة استفهام كبيرة. ومن جملة القضايا التي تواجه علامة الاستفهام والنقد الأساسي الدين أو القوة الميتافيزيقية. على أن هذه الرؤية الجديدة التي تعرف باسم التنمية والحرية تشكّل تحدياً لأسس الدين وقوة القرون الوسطى، كما تتحول المعتقدات بالعالم الآخر ومحورية الله إلى الاتجاه نحو هذا العالم في العلم والعقيدة ومحورية الإنسان. وبهذه الرؤية تتحول الأومانية أوالراسيونالية أو أصالة الإنسان والعقل إلى خصوصيتين رئيستين للمثقفين[16].

مع إعادة النظر في الديانة التي كانت سائدة في القرون الوسطى ومكانتها، تتم تقوية ظاهرة العرف الاجتماعي أو القبول بضرورة فصل الأمور الدنيوية عن الأمور الدينية، وخاصة في الحقول الاجتماعية والسياسية. وخلافاً للقرون الوسطى التي كان فيها دين الكنيسة هوالمقرّر في كل الحقول ومجالات الحياة، يتم في العهد الجديد ـ عهد أصالة الإنسان والعقل ـ إبعاد الدين بشكل قطعي من الساحة الاجتماعية والسياسية، ويبقى في أفضل الحالات محدوداً بالساحة الفردية، بحيث تتحول الساحة الاجتماعية والسياسية لحياة الإنسان إلى ساحة غير دينية، ويصطلح عليها بالساحة العرفية.

نظراً للظروف السائدة في القرون الوسطى من جانب، يخطط ذوو الأفكار التنويرية بشكل تدرُّجيٍ لمنظومة فكرية وإجتماعية وسياسية جديدة تعتمد على أسس أصالة الإنسان والعقل والعرف الاجتماعي، وتؤكد مفاهيم الحرّية والمساواة والتحديث والتنمية والتقدم والوطنية. وتمنح مجموعة هذه الأسس والمعتقدات الحياة للمدرسة الجديدة التي أطلق عليها اسم الليبرالية وإلى ذوي الأفكار النيرة الذين كانوا القادة الفكريين لليبرالية في هذا العهد، كان لهذه المدرسة منفّذون إجتماعيون يعرفون بالبورجوازيين(١٧). وقد أوجد الائتلاف والتعاون العملي بين المثقفين والبورجوازيين سلسة من التحولات الاجتماعية والسياسية، منها الثورة الفرنسية التي كانت من أبرز هذه التحولات. إذ أسفرت الثورة الفرنسية عن تحول في الأسس الفكرية للمثقفين، إلى شعارات إجتماعية وسياسية للبورجوازية تمكّن الأخيرة من تطبيق الأهداف والمبادئ الفكرية لأصحاب الأفكار النيرة من خلال ثورة ناجحة. وعليه، تحولت الثورة الفرنسية إلى آية من الانتصار المشترك للمثقفين والبورجوازيين، بحيث نجحت البورجوازية في إثبات نفسها أداة لتطبيق الأفكار الجديدة والحديثة للمثقفين(١٨).

في المواجهة الاجتماعية والسياسية بين المنورين فكرياً وحلفائهم بين أصحاب العصر الماضي والأوفياء له، يقف على جانبي الهوة الجديدة فريقان وجهاً لوجه. ففي جهة هناك المنورون فكرياً في مواجهة رجال الدين، أي القساوسة ورجال الكنيسة والسلطة المتمثلين بالبلاط والملك، إضافة إلى المجموعات الاجتماعية التي تؤيد الوضع القائم أوالنظام القديم، كأصحاب الأراضي والإقطاعيين. كما تتحول محاربة الماضي والتقاليد إلى تقليد تنويري يقرر فيه المثقف تقويض الماضي بشكل سريع. وتشمل هذه المحاربة كل الأسس الفكرية والثقافية والإجتماعية والسياسية، وكل ما يرتبط بالقديم. ولم تبق أية نقطة ومكان من الماضي في مأمن من مهاجمة المنورين، وبات يعنيهم باسم التجدد كل ما هو قديم والعمل لإلغائه.

يمكن القول إنّ المثقفين قد ظهروا في عصر التنوير استجابة لضرورة وحاجة. بعبارة أخرى، كان الواقع الاجتماعي يستلزم ويستدعي وجودهم، ويعني ذلك أن حملة الأفكار التنويرية قد ولدوا وتبلوروا إستجابة لقضية التخلف في أوروبا في القرون الوسطى. وقد

تحول هذا الموضوع بعد ذلك إلى أحد خصائص المتنورين في كل أرجاء العالم، وخاصة في بلدان العالم الثالث.

نظراً لما عمل ذوو الأفكار النيرة على بلورته في هذه المرحلة، وهو يشكّل الأسس الفكرية لذوي الأفكار النيرة، يمكن القول إنّ القاعدة التنويرية كانت قاعدة ليبرالية، وأن ما يطرحه ذوو الأفكار النيرة في عصر التنوير لمواجهة الوضع القائم والهروب من الماضي هي تلك الأفكار التي تشكّل أسس الليبرالية. وقد استطاعت الليبرالية التي تعتمد على مجموعتين من المنفذين والمؤيدين وأنصارهم، أي المثقفين والرأسماليين، إيجاد أول ثورة ليبرالية في العالم في فرنسا. وقد اضطرّ هؤلاء المثقفون بعد الثورة الفرنسية للعدول عن بعض مواقفهم التنويرية وتحولوا إلى منظّرين أو أيديولوجيين للأنظمة الليبرالية تحقيقاً لأهدافهم وأفكارهم. وفي هذا العصر وما بعده برزت مجموعة أخرى من المثقفين تنتقد بشدة[١٩] الواقع الليبرالي السائد وتبحث عن طريق النمو والتقدم في اتجاه مختلف. وهؤلاء هم المنورون الاشتراكيون الذين يوجهون باسم العدالة الاجتماعية انتقاداتهم إلى حقائق من الواقع السائد، كالحرية غير الملتزمة والفردية المتطرفة والمساواة المبدئية التي لم تتحقق رغم تحول هؤلاء إلى ايديولوجيين ومنظرين للأنظمة السياسية القائمة على أفكارهم، بعد توافر أقطار تلتزم تطبيق أهدافهم وأفكارهم في مجتمعاتهم، ومن بينهم المثقفون الثوريون الاشتراكيون الروس الذين باتوا أكثر المخططين والمنظرين للنظام الاشتراكي السوفياتي.

في خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ظهرت مجموعتان رئيستان من المثقفين أو من ذوي الأفكار النيرة، أي الليبراليون والاشتراكيون في مختلف المجتمعات مع ظروفهم المختلفة بشكل متناسب ومتناوب مع اوضاع كل مجتمع، واللتان اضطلعتا بدور المثقفين بالمعنى الخاص. كما تبلورت في ما بعد، نظراً للظروف المستجدة، نحلة جديدة من المثقفين الذين عرفوا بالمثقفين الدينيين.

من خلال التجربة التاريخية لعصر التنوير تبلورت خصائص ومعالم للمثقفين منها: نقد الوضع القائم ومكافحة التخلّف ورفض الماضي وما يرتبط به، باعتبارها أموراً تقليدية، باسم التجدد، والنظر إلى المستقبل ومواجهة أصحاب السلطة باسم الحرية ومحاربة رجال الدين باعتبارهم حراس الماضي، وذلك باسم الحرية والتقدم والإيمان بضرورة الفصل بين الشؤون الدينية والأمور الدنيوية والاجتماعية منها والسياسية لتسهيل التقدم والتطور والاتجاه نحو التجربة والعقل المنتج وغيره.

الحادث التاريخي الثاني الذي كان له تأثير مصيري في بلورة المصطلح الحديث لمنور الفكر أو المثقف هوالحادث الذي شهدته فرنسا والذي يعرف بقضية الكابتن دريفوس. إذ بعد

قيام الحكومة الفرنسية باعتقال الكابتن دريفوس، وهو أحد ذوي المراتب في الجيش الفرنسي، بتهمة التجسّس لحساب الألمان ومحاكمته وفصله من الجيش ونفيه، اتخذ المثقفون الفرنسيون بقيادة أحد الكتّاب المعروفين الفرنسيين - إميل زولا - موقفاً حيال هذا الإجراء الحكومي باسم العدالة والدفاع عن حقوق المظلوم. وقد أدى هذا الموقف من جانب المثقفين إلى تراجع الحكومة الفرنسية عن قرارها وإصدار العفو بحق دريفوس اليهودي الأصل وعودته إلى الجيش. وكان إميل زولا قد كتب رسالة إلى الرئيس الفرنسي فليكس فور تحمل عنوان "**أنا أتهم**"(٢٠) وقد أثارت هذه الرسالة ضجة في المجتمع الفرنسي أدّت إلى تقوية جبهة الدفاع عن دريفوس، التي كانت مؤلفة من الاشتراكيين بقيادة جان جورس الذي يتحدر من أصل يهودي والمتطرفين والماسونيين والمثقفين في مقابل جبهة الدفاع عن الجيش والمصلحة الوطنية الفرنسية، التي شملت الوطنيين ورواد الملكية ورجال الدين والمسيحيين والمعادين لليهود.

وقد أضافت طريقة الأداء هذه، وخاصة فوز المثقفين في قضية دريفوس، خصائص جديدة إلى المفهوم التنويري والمتنورين، وفتحت آفاقاً جديدة أمام المتنورين. ولم يكتف المثقفون منذ ذلك التاريخ باتخاذ مواقفهم حيال القضايا الداخلية في مجتمعهم، بل اتخذوا مواقف حيال القضايا الدولية باسم المبادئ الإنسانية والدفاع عن حقوق الإنسان والأهداف والتقاليد التنويرية، ودخلوا بنشاط في هذه الساحة. وبقي العمل في الحقل الفكري غير كافٍ وحده لاعتبار الفرد منوراً فكرياً، بل هو يستلزم أن يقترن عمله الفكري باهتمامه بالهموم والهواجس الفكرية والاجتماعية والسياسية، بحيث يتحمّل المثقف أو منور الفكر أو مجموعة المثقفين المسؤولية. وهكذا بات مصطلح المتنورين يطلق على الذين يعملون بواجبهم ويفون بدورهم في محاربة الأنظمة التي تمارس الظلم بحق المفكّرين والأدباء والفنانين ويدخلون في لعبة القوى السياسية"(٢١). لكن، كما يقول فرانسوا شاتوله، إنّ المتنور "يكون سياسياً خارجاً عن السياسة"... ويرى المتنورون أن من واجبهم اتخاذ المواقف الداعمة ليس لحزب خاص أو لمجموعة خاصة ذات عنوان، بل إن مواقفهم عديمة التبعية لأيّ تيّار أو أية مجموعات، حتى المجموعات التي تبذل جهودها لمصلحة تلك الأهداف التي يحملونها. إن اتخاذ مثل هذا الموقف هو من أجل الدفاع الأفضل عن تلك الأهداف والتعريف بها بشكل أفضل"(٢٢). ويرى شاتوله أن المتنور يحيا دائماً حالة التردد والتوقع بين الأمل والهيجان والاشتياق من جانب، وسوء الظن وعدم الثقة من جانب آخر(٢٣). وقد عمل المثقفون الأوروبيون، والفرنسيون منهم خاصة، طوال القرن العشرين، غير مرّة، في إطار التقليد المتبقي من قضية دريفوس، وشهدوا الكثير من النجاحات والإخفاقات في بعض الحالات، وقد تحولوا بهواجسهم إلى مجموعة يرجع إليها في الأحداث الاجتماعية والسياسية المهمة والمصيرية لمجتمعهم والمجتمع الدولي، وكانت مواقفهم تنحو نحو ترجيح كفة الميزان في المعادلات الاجتماعية والسياسية، سواء على

الصعيد الداخلي أوعلى الصعيد الدولي لصالح هذا الموقف أو ذاك. وقد اتخذ المثقفون من امثال آندره جيد وأندره مالرو وجاك سوتل وجان پول سارتر وميشيل فوكو وغيرهم تكراراً مواقف حيال القضايا الداخلية في المجتمع الفرنسي أو حيال القضايا الدولية ومارسوا كفاحهم من دون أن يكونوا تابعين لحزب أو لمجموعة خاصة. وكمثال على ذلك الموقف الذي اتخذه المثقفون الفرنسيون أمثال جان بول سارتر والتيار التنويري في حرب أميركا ضد فيتنام والتأثير الذي تركه في إدانة أميركا وانسحابها من فيتنام.

بات المثقفون اليوم يحملون عملياً هوية مشتركة دولية وعالمية. فهم، بغض النظر عن انتمائهم الوطني وبلادهم، يتخذون مواقف مشتركة ومتساوية حيال بعض القضايا الدولية يمكن اعتبارها مواقف تنورية. لكن التنسيق في المواقف بين المثقفين تارة يكون حيال بعض المواضيع الداخلية لبعض المجتمعات. على أن الموقف المشترك للمثقفين في دعمهم القضية الفلسطينية أو إعلان معارضتهم الحرب الأميركية على العراق هي من مصاديق المجال الأول، في حين أن اتخاذهم مواقف مشابهة حيال انتهاك حقوق الإنسان للدفاع عن السجناء السياسيين في هذا البلد أوذاك هي من مصاديق المجال الثاني، كالدفاع عن السجناء السياسيين في إيران في عهد الشاه إذ كانت البيانات في مرات عديدة بتوقيع سارتر وفوكو وعدد آخر من المثقفين الفرنسيين[٢٤].

نتيجة لقضية دريفوس وتأثيراتها في التيار التنويري يطلق اليوم اسم المثقف على أولئك الدارسين في كل مجتمع ممن يحملون هواجس إنسانية واجتماعية وسياسية، ويتخذون المواقف ويبدون الإحساس بالمسؤولية حيال مختلف القضايا والمسائل الحساسة في مجتمعهم والمجتمع الدولي ويشعرون بالالتزام تجاهها. بعبارة أخرى، إن مجرد توافر بعض خصائص المثقف في ذلك الفرد لا يكفي. فمع أن هذه الخصائص لازمة، إلا أنها غير كافية. إذ إن الاحساس بالالتزام والمسؤولية يشكل شرطاً لازماً للمثقف؛ الاحساس بالإلتزام والمسؤولية حيال القضايا الموجودة في المجتمع البشري، سواء في مجتمعه أم في المجتمع العالمي.

## تعريف المثقَّف، اصطلاحاً

نظراً لمعنى الكلمة لغوياً، فإن منور الفكر، مع الأخذ في الاعتبار الحادثين التاريخيين المؤسسين والمؤثرين في مفهوم الفكر التنويري، يمكن القول إن مصطلح منور الفكر يحمل أجزاءً من المعنى اللغوي وأجزاءً من التجربتين التاريخيتين. ويطلق اليوم اسم منور الفكر على الذين تابعوا دراسات عليا ويحملون الهواجس والتأملات الفكرية والاجتماعية والسياسية. إذ لمنور الفكر موقف والتزام ومسؤولية حيال القضايا والشؤون المرتبطة بالإنسان والبشرية، سواء الإنسان الموجود في مجتمعه أم في العالم، ويحمل هموماً وهواجس حيال المسائل

الموجودة وغير الموجودة في المجتمع البشري. على أن ما أدى إلى بلورة موقف المثقف وترك تأثيره فيه يتمثل في مجموعة المبادئ والأهداف التي بلورت التقاليد التنويرية عبر التاريخ. وفي ما يلي الخصائص والأوصاف الأصيلة والرئيسة للفكر التنويري وذوي الفكر التنويري:

- محاربة التخلف لتحقيق التنمية والتقدم والتحديث؛

- نقد الوضع القائم والذي يشمل الوضع الثقافي والاجتماعي والسياسي وغيره؛

- رفض الماضي والتقاليد باسم المستقبل والتجدد، وهو يقترن عادة بنوع من الخروج الحاد والسريع على التقاليد؛

- مواجهة المنفذين أوالمؤيدين والمحافظين على الوضع القائم، وكذلك المحافظين على التقاليد الماضية، سواء من جانب أصحاب السلطة (الدولة - الحكومة) وأصحاب الدين (الكنيسة - رجال الدين) أوالمجموعات الاجتماعية الحليفة للطبقة الحاكمة والمبلورة للوضع القائم، كأصحاب الأراضي في عهد ما قبل الثورة الفرنسية والرأسماليين بعد عهد الثورة الفرنسية وغيرهم باسم الحرية والتقدم؛

- الإيمان بضرورة فصل الشؤون الدينية عن الشؤون الدنيوية، خاصة في المجالات الاجتماعية والسياسية باسم التمهيد لتطور وتقدم المجتمعات البشرية (العلمانية) أي العرف الاجتماعي؛

- التوجه نحو العلم والتجربة؛

- الميل نحو جني الارباح والمنفعة (Rationnalisme)؛

- تأكيد مفاهيم وقيم، كالحرية، وخاصة حرية الفكر وحقوق الإنسان والعدالة والمساواة، وخاصة المساواة في الفرص؛

- الدعوة إلى الإصلاح ومحورية الإنسان أو أصالة الإنسان (Humanisme).

## التنوير الفكري في إيران

تبلور التنوير الفكري في إيران كما تبلور في أوروبا قبل كل شيئ نتيجة التخلف، والفرق هو أن الانحطاط والتخلف في أوروبا قد ظهرا في عملية طبيعية. لكن الانحطاط هذا مقارنة بأوروبا ظهر في إيران في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لذلك يعد التنوير الفكري وولادته في أوروبا ظاهرة أصيلة ووليدة داخلياً، في حين أن التنوير الفكري في إيران تحول إلى أمر تقليدي ذي نظرة للخارج. فالتنوير الفكري في إيران كان في بداية الطريق وفي حالة غير واضحة. بتعبير آخر، راهن التنوير الفكري الإيراني على أوروبا والعالم الغربي. فإذا كان

المفكر الأوروبي وأصحاب الفكر في أوروبا اعتمدوا تقاليدهم اليونانية الماضية (على أقل تقدير طبقاً لزعمهم) في بناء وتخطيط الهيكليات الجديدة للتغلب على التخلف، فإن الدارسين الإيرانيين في الغرب عقدوا الأمل على النجاحات والتجارب الغربية للتغلب على التخلف في بلادهم. وهكذا، ومنذ بداية ولادة التنوير الفكري في إيران، ولدت قضية أخرى إلى جانب التنوير الفكري منبثقة في قضية "نحن" و"الغرب". فهذه القضية باتت أكثر جدية وتعقيداً عندما أستعمر الغرب إيران وأدى الدور المناط به.

على هذا الأساس عندما يدور الحديث عن التنوير الفكري في إيران، يستحوذعلى المسألة موضوع الغرب بشكل دائم، لأن المثقف الإيراني ينوي "إنقاذنا" من التخلف، إذ إن المثقف في عصر التنوير الفكري كان قد جرب قبل هذا طريق الخروج من التخلف، لذلك بات يبحث عن طريق للخروج من "تخلفنا" في تجربة العالم الغربي والمثقفين الغربيين، وأن قضية "نحن" و"الغرب" هي التي تبلور الادوار والحركات التنويرية في إيران طوال التاريخ المعاصر.

## الحركات التنويرية في إيران

شهد الإتجاه التنويري منذ ولادته في إيران حتى يومنا هذا ثلاث حركات. وتبلور الحركات هذه "نحن" و"الغرب"، نحن الذي يكون متخلفاً في بدايته وفي حركته الأولى كأنه لاشيء. ولذلك شكل الغرب هنا كل شيء و"نحن" التي تحصل على هويتها في الحركة الثانية تحاول أن تثبت بان العالم الغربي لا يساوي شيئاً ولدينا "نحن" كل شيء. ففي الحركة الاولى تعمل الحركة التنويرية على نفي ذاتها، وفي الحركة الثانية تعمل على تجربة العودة إلى ذاتها، وفي الحركة الثالثة تبذل جهودها لاثبات ذاتها.

## الحركة الأولى: من الولادة حتى (مَلْكُم) ـ تقي زاده: نفي الذات

إن مصدر التنوير الفكري في إيران، الذي يعود إلى عهد أو إلى الحركة التنويرية الأولى في إيران هو كمصدره في أوروبا ليبرالي. والمفاهيم التي جاء بها الطلاب الموفدون إلى أوروبا كانت معظمها مفاهيم أساسية للمدرسة الليبرالية، ولعل ذلك يعود إلى أن الحقبة التاريخية التي تواجد هؤلاء فيها في أوروبا كانت تطغى فيها المبادئ والمفاهيم الليبرالية على الساحة. وكان القبول السابق للوصفة الغربية لمعالجة آلام التخلف في إيران من جانب المثقفين الإيرانيين من الجيل الأول مصحوباً بانتفاء الذات الذي كان تارة يأخذ جانباً متطرفاً جداً، وهو يطابق تماماً العبارة المنقولة عن السيد حسن تقي زاده التي قال فيها: "من أجل إنقاذ إيران يجب أن نتحول إلى غربيين من أعلى الرأس إلى الأظافر". إن مسيرة التحول للجيل الأول من المثقفين في إيران كانت تصاعداً متدرجاً لهذه الخصوصية التي كانت قد طرحت في

أفكار ميرزا مَلْكُم خان، كذلك على شكل ضرورة ووجوب الإفادة من العالم الغربي ومن أفكاره "من دون تدخل أو تصرف إيراني فيها"(٢٥).

لماذا وصل نفي الذات في هذه المرحلة من حياة التنوير الفكري في إيران إلى هذه الدرجة من التطرف؟ للإجابة عن هذا السؤال، يجب التوجه إلى حقيقتين: إحداهما الطبيعة التنويرية وخصائصها، والأخرى هي الظروف السائدة في إيران، سواء لناحية السابقة التاريخية أو الوضع الذي كانت تعيشه آنذاك. وقد سلك المثقفون الإيرانيون في إطار عادة التنوير الفكري نقد القائم الموجود ونفي الماضي من أجل بلوغ التقدم والتنمية مع الاعتماد والتأكيد على الاتجاه العلمي ومنحى التجربة والفردية والميل نحوالحرية والعدالة وغيرها، متخذين أسلوب التطرف، وكأنهم لم يعثروا على أية نقطة إيجابية في الثقافة والتقاليد الإيرانية يمكن الاعتماد عليها. أضف إلى ذلك أنهم، ومن دون الأخذ في الاعتبار الظروف السائدة في إيران على أنها تختلف حتماً عن الظروف الأوروبية التي كانت سائدة في القرون الوسطى راحوا يستنسخون بشكل كامل من التجارب الأوروبية والمثقفين في عهد النهضة الثقافية (Renaissance) الغربية. على أن هذا الأسلوب في الرؤية والتقويم قد يكون من منطق الإخلاص أو هو يهدف إلى التغلب على التخلف في إيران. لكن الأمر المؤكد هو أن انتهاج هذا الأسلوب لم يكن معتمداً على الخبرة والحكمة والرؤية الواقعية والعلمية. أضف إلى ذلك أن الاهتمام بالسوابق التاريخية المشرقة لإيران، سواء قبل الإسلام أو بعد الإسلام، دفع المثقفين الإيرانيين إلى انتهاج أسلوب التسرع أحياناً لإزالة هذا التخلف. فمن خلال تجسيد الماضي في أذهانهم وطرحهم المكانة التي تليق بإيران وكذلك بتطبيق الظروف السيئة الإيرانية مع الازدهار المدهش في أوروبا أجاز المثقفون الإيرانيون، ومن دون تأخير، ضرورة إفراغ أنفسهم من ذاتهم وشحنها بالأفكار والأهداف والخصال وأنماط السلوك الغربية، لأن ذلك كان يبدو أبسط الطرق وأسرعها. غير أن الواقع كان يشكل تكليف ما لا يطاق، لأن مثل هذا الأمر لا يمكن تنفيذه عملياً في أي مكان من المجتمع البشري. إذ كيف يمكن إفراغ شعب من ذاته، رغم نقاط الضعف الموجودة فيه، وحقن وجوده بدل ذلك بهوية جديدة؟

طبعاً، لم يكن جميع المثقفين في تلك الحقبة الزمنية يبحثون عن نفي ذاتهم، لكن الأجواء الغالبة أو الحديث الذي كان سائداً في هذه الحقبة أخذ هذا المنحى. فكانت الروح السائدة في كتابات الرحّالة الإيرانيين والمحور الرئيس لكتابات المثقفين في هذه الحقبة تتمثل في ضرورة القيام بعملية جراحية للذات من أجل صوغ ذات أخرى وهوية جديدة وحديثة كالهوية الأوروبية. لأن تلك الهوية هي التي أخرجت الأوروبيين من عهد الظلام في القرون الوسطى إلى عهد الإبداع والازدهار والإحياء والتجديد وما بعدها. ولعل تقي زاده قد عدل عن كلامه الشهير، ولكن بغض النظر عن مثل هذا الكلام، فإنه كان يشير بذلك إلى الأجواء السائدة في أوساط المثقفين آنذاك في إيران.

لقد كان نفي الذات المطالب به في الحركة الاولى للمثقفين في إيران يشكل تكليفاً بالامر المحال، ولم تتح له امكانية ذلك عملياً بل عملت هذه الخطوة في إتجاه تنمية ضد ذلك في داخله وأدى إلى بلورة الحركة الثانية للتنوير الفكري في إيران في إتجاه مختلف ومتضاد تماماً. ففي الحركة الثانية تحول عقرب الحركة من الميل نحو الغرب ونفي الذات إلى اتجاه العودة إلى الذات ونفي الاتجاه الغربي.

## الحركة الثانية: من تقي زاده إلى جلال ـ (شريعتي): العودة إلى الذات

إذا كنا نعتبر تقي زاده في مسار ملكم خان نقطة القمة في الحركة الأولى للتنوير في إيران فعندها يمكن اعتباره ذلك منعطفاً في هذا المسار من التحول لأن الحركة التي بدأت منه إلى جلال آل أحمد وبعدها إلى علي شريعتي تتحول بشكل كامل. فالتطرف في نفي الذات التي جاءت في الحركة الأولى والتي اعتبرت هوية العنصر الإيراني لا يساوي شيئاً. قد أدت إلى العودة إلى الذات وعملت على بلورة اجواء الحركة الثانية للتنوير الفكري في إيران واشباعها.

فاذا كنا لا نستطيع في الحركة الاولى من التنوير الفكري في إيران الفصل بشكل دقيق بين المجموعات المختلفة عن بعضها والتمييز بينها، ففي الحركة الثانية نستطيع أن ندعي بان المحتوي، وزخم العودة إلى الذات في كافة المجموعات والفرق المثقفة الإيرانية لم يكونا متساويين، لكن كان القاسم المشترك بينها جميعاً وجود نوع من النزعة نحو الهوية الوطنية والمحلية الإيرانية والإسلامية وفي كلمة واحدة العودة للنزعة الذاتية. وفي هذه العملية كلما تزداد العودة إلى الذات يتوضح انتفاء الغرب ايضا بشكل اوضح ويزداد شدة وحدة.

ويمكن تقسيم العودة إلى الذات في الحركة التنويرية في إيران إلى مجموعتين رئيستين هما: العودة إلى الذات الوطنية ـ الإيرانية والعودة إلى الذات الإيرانية ـ الإسلامية أو الإيرانية الشيعية. فالمجموعة الاولى بدورها تنقسم إلى مجموعتين يمكن الفصل بينهما وهما: العودة إلى الذات الوطنية ـ الإيرانية القيمة والغاء الغرب بحدة أقل والعودة إلى الذات الوطنية ـ الإيرانية لإيران الحديثة التي يتم فيها الغاء الغرب بحدة اكبر. ففي العودة إلى الذات الإيرانية ـ الإسلامية تصل في نهايتها مع شريعتي إلى القمة حيث يطرح فيها الغاء الغرب بشدة وبحدة أعلى.

ففي مجموعة العودة إلى الذات الوطنية ـ الإيرانية لإيران القديمة يمكن أن نشير إلى مثقفين تكنوقراطيين لجهاز رضاخاني ومحمد رضا شاهي من امثال تيمور تاش وفروغي وابتهاج وارسنجاني وأمثالهم. وفي المجموعة الثانية للعودة إلى الذات الإيرانية ـ الوطنية لإيران الحديثة يمكن الاشارة الى افراد كالدكتور مصدّق وشايگان وسنجابي وصدّيقي

وأمثالهم. وهناك أفراد من امثال احسان نراقي يمكن أن نشير إليهم باعتبارهم كانوا يتعاونون مع نظام الشاه ولكن تربطهم علاقات بالأوساط المثقفة غير الدائرة في الجهاز الملكي. من مجموعة رواد العودة إلى الذات الإيرانية ـ الإسلامية يمكن أن نذكر مثقفين من امثال جلال آل أحمد وعلي شريعتي خاصة والذين كانا من المنظرين والمخططين الفكريين لهذه النحلة من ذوي الافكار النيرة في إيران. كما يمكن أن نشير إلى البعض ممن كانوا بين المجموعتين الاخيرتين كامثال السيد حسين نصر والذي كان يتعاون مع نظام الشاه ومن رواد العودة إلى الذات الإيرانية الإسلامية إذ يمكن ملاحظة هذا الشيئ بسهولة في كتاباتهم.

فعلى اية حال إن الحوار في ما يتعلق بالعودة الى الذات في هذه الحقبة من حياة التنوير الفكري في إيران يتحول تدريجاً إلى حوار مسلط. ويزداد شدة وكثافة في مسيرة التاريخ نحو الثورة الإسلامية الإيرانية والسبب في شهرة جلال آل أحمد في هذه العملية يعود إلى كتابه الشهير "غرب زدكي" والذي يعتبر مناقضاً لعبارة تقي زاده الشهيرة. فاذا كان تقي زاده يطرح العالم الغربي باعتبارة العلاج لأوجاع تخلفنا فان جلال آل أحمد يميز العالم الغربي بانه عين أوجاع تخلفنا. ويستخدم جلال هنا لفظ عين الوجع. فهذا التضاد الواضح للموقف حيال "العالم الغربي" و"نحن" والذي يحول الاثنين إلى منعطفين في تاريخ التنوير الفكري في إيران. ويعتبر جلال متميزاً من جانب آخر اذ انه كان يشكل في حياته الفردية مصداقاً بارزاً للعودة إلى الذات. فجلال الشاب كان عضواً في حزب توده الشيوعي الإيراني وبعد انفصاله عن هذا الحزب وبعد حجه لبيت الله الحرام فانه يبدع اثراً نظير "خسي در ميقات" اي قشة في الميقات والذي تنعكس فيه آية من العودة إلى الذات الإسلامية[٢٦]. فهذه العودة إلى الذات تكون مؤثرة ومصيرية شبيهة بما يطرحه في كتاب "غرب زدكي" اي الهرولة وراء الغرب (التغرب) اضف إلى ذلك لعله يكون قد تجرأ لاول مرة الحديث ليس عن خدمة المثقفين فقط بل عن خيانتهم[٢٧]. ويعني ذلك أنه على عكس الجيل الماضي للتنوير الفكري فإنه لايصنع التنوير الفكري بضرب نفسه او الغاء ذاته او ذاتنا، بل العكس من ذلك انه ينفذ ضرب النفس بموضوع خيانة المثقفين وتوجيه انتقاده الجاد لسلوك المثقفين في الماضي في نفي ذاتهم.

بالرغم أن جلال آل أحمد يعتبر منعطفاً في حركة العودة إلى الذات للمثقفين الإيرانيين في الحركة الثانية ولكن ينبغي البحث عن قمة هذه الحركة في شريعتي الذي كان هو المبدع لكلمة "العودة إلى الذات"[٢٨] فالعودة إلى الذات التي يطرحها شريعتي كانت العودة إلى الذات الشيعية[٢٩].

تشيع علوي[٣٠] كان أبطاله شخصيات من أمثال علي[٣١] وفاطمة[٣٢] وسلمان وأبو ذرّ والحسين[٣٣] وزينب وحسن ومحبوبة، ومفاهيمها والفاظها الأساسية كانت تتمثل في العدالة والقسط والشهادة والانتفاض والكفاح والمظلومين والمستضعفين. وكان شريعتي يبحث عن

"چه بايد كرد"(٣٤) ماذا ينبغي أن نعمل؟ ويتوجه نحو اعداد وصفة جديدة ويتحدث عن قضية مهمة وهي "المثقف ومسؤولياته الاجتماعية" بطرح سؤال آخر وهو "**من أين نبدأ؟**"(٣٥).

لقد كانت الثورة الإسلامية في إيران القمة السياسية لحركة العودة الى الذات في إيران والتي تولت قيادتها مجموعة العودة الى الذات الإيرانية الإسلامية للمثقفين الى جانب رجال الدين (المثقفين). وإن جانباً من ترحيب الشعب بهذه النحلة من المثقفين في عملية الثورة الإسلامية يجب البحث عنه في التشديد على العودة إلى الذات ونفي العالم الغربي الذي انعكس في آثارهم واقوالهم واعمالهم. فهؤلاء هم الذين سيعرفون في المستقبل بالمثقفين الدينيين. ويعتبر التنوير الديني الحركة الثالثة للتنوير الفكري في إيران.

## الحركة الثالثة : من شريعتي إلى (آويني) ـ سُروش: إثبات الذات

الحركة الثالثة للتنوير الفكري في إيران حدثت في حقبة ما بعد الثورة الإسلامية والتي أتت بتأثير من نفس الثورة وتكامل واشتداد العودة إلى الذات، ويعمل التنوير الفكري في إيران على اثبات نفسه. إن جهود التنوير الفكري ومنوري الفكر في هذه الحقبة والتي ستبقى لأعوام طويلة تحت تأثير أفكار شريعتي ستكون في اثبات نفسها أو "نحن" في مقابل "الغرب" والاجنبي والتي ستؤدي تارة إلى المحاربة الشديدة للعالم الغربي. إن قيام الحركة الطلابية الإيرانية بإحتلال السفارة الأميركية في طهران كان من نقاط القمة في إثبات الذات هذه : إثبات بكلفة النفي الكامل للعالم الغربي واعتباره لاشيئاً مع التأكيد غير المستند إلى الواقع والمؤمن بذاته وثوريته والتعامل الهادف وقدراته.

ففي الحركة الثالثة للتنوير الفكري في إيران تبلور مصطلح التنوير الديني وأصبح شاملاً وبعبارة اخرى كان التنوير الديني هوالعنوان الآخر للتنوير في إيران في هذه الحقبة التي من خصائصها الايمان الشديد بالنفس وبذل المزيد من الجهود لاثبات النفس والشيعة ـ الإسلامية منها خاصة. فمنذ ولادة مصطلح التنوير الفكري الديني حتى يومنا هذا وجدت نفسها أمام علامة استفهام كبيرة والتي تستهدف بشكل اساسي كيان هذا المفهوم وهي تتساءل عن امكانية وجود التنوير الفكري الديني؟ وهل يستطيع المتنور فكرياً أن يكون دينياً؟ وهل يسمح الدين بالتنوير الفكري؟ للإجابة عن هذه الأسئلة تبلورت مجموعتان رئيستان: مجموعة تؤمن بان التنوير الفكري غير قابل للإجتماع مع الدين، معظم استدلال هذه المجموعة يدور حول هروب التنوير الفكري من الدين أو عداءه له خاصة في أحد فترات بلورته أي في العهد التنويري في حقبة النهضة الثقافية والتجديد، وكيف وقف المثقفون آنذاك بوجه اصحاب الدين والكنائس وتحولوا إلى رسل وقادة فكريين لهذا العصر. كما كان القسيسون للكنيسة المسيحية قادة فكريين لعصر الظلام والقرون الوسطى، ولذلك يعتبر هؤلاء نفي الدين أو

محاربة أصحاب الدين ورفض المعتقدات المتعلقة بالماضي الديني من أهم خصال وخصائص التقاليد التنويرية وتارة أهمها. فعليه يعتبرون التنوير الديني امراً غير ممكن ويرون هذا المفهوم ينطوي على تناقض أو متناقضاً في داخله ولذلك طرحوا المزيد من الشبهات حول امكانية النجاح أو واقعية مفهوم التنوير الديني والتشكيك فيه.

وترى المجموعة الثانية أوالفريق الثاني إن التنوير الديني لايكون ممكناً فقط بل هو أمر ضروري ولا بد منه في الظروف الحالية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية وخاصة في إيران. لانه جاء استجابة لحاجة حقيقية وقد حدثت هذه الضرورة في تاريخ المجتمعات الإسلامية في ظرف زمني لم تتمكن فيه المجموعات غير الدينية والتنويرية الاستجابة للحاجات العينية لهذه المجتمعات، وبقيت عاجزة عن حل قضية التخلف فكرياً وعملياً. ومن جانب آخر كانت المجموعات الباحثة على النمط التقليدي أي العلماء عاجزة في يومنا هذا، ولذلك اتجه المجتمع بشكل طبيعي وآلي نحو المثقفين الدينيين. ويحتل المثقفون الدينيون منذ اعوام في العالم الاسلامي مكانة واهمية كبيرتين ومصيريتين. وباستثناء إيران التي ائتلف فيها قسم من العلماء المثقفين الدينيين الذين تولوا قيادة الثورة الإسلامية، ففي باقي الاقطار الإسلامية باتت قيادة الاسلام السياسي والتوجه الاسلامي المتنامي منحصرين بالمثقفين الدينيين. أضف إلى ذلك فان هؤلاء مثقفون في الواقع لان معظمهم يتمتعون بنحو عشر سمات من خصائص التنوير الفكري. فهولاء أولاً لهم دراسات جديدة أو حديثة وثانياً هاجسهم الرئيسي أو مواقفهم الاجتماعية والسياسية تكون في مكافحة السائد في مجتمعاتهم. ثالثاً: إنتقادهم الوضع السياسي الموجود ويعني ذلك محاربة الاستبداد والاستعمار خاصة. وأنتقادهم للوضع الثقافي اي محاربة الانحرافات الثقافية التي وجدت في داخل الثقافة الإيرانية والإسلامية وانتقادهم الوضع الاجتماعي أي مواجهة المجموعات المحافظة. رابعاً تقدم أولئك في نفي الماضي وضرورة الغائه ومحاربة الخرافات والبدع غير الصحيحة والتي كادت تؤدي إلى تكفيرهم من جانب السلفيين والتقليديين، لكن ينبغي الإشارة إلى أن انتقاد الماضي من جانب هؤلاء لم يكن من منطلق التجدد فقط بل يتواجد في منظومتهم الفكرية اضافة إلى الاسلام الاصيل معيار آخر لمحاربة الماضي المنحرف.

خامساً: تأكيدهم المتكرّر للعدالة والحقوق الإنسانية.

سادساً: توجيههم العلمي وإيمانهم بفضيلة العلم والاهتمام به بشكل كامل. وعلى خلاف التنوير الفكري المعتاد لا يجدون تضاداً بين دينهم والتوجه العلمي.

سابعاً : كانوا مروِّجين للحكمة يحاربون ما يناهض العقل ودوره في المجتمع وغير ذلك فمن البديهي ألا يجد هؤلاء بالتأكيد الدين مناقضاً لهم. وكان هذا التنوير الفكري لا يعتبر

الإسلام مناهضاً له كما اعتبر التنوير الفكري في مصدره الأول الدين مغايراً له، بل العكس من ذلك كانوا يرون إلى الدين الإسلامي بإعتباره لا ينطوي على المعوقات التي كانت سائدة في الديانة المسيحية. فالمثقفون الدينيون لم يعتبروا الدين مشكلة يعانون منها بل اعتبروا الدين بلسماً ودواءً شافيا لآلامهم. فهو دواء لتخلف المجتمعات الإسلامية. انهم لا يفصلون الشؤون الدينية عن أمورهم الدنيوية بل يؤمنون بضرورة عدم الفصل بينهما. وكما لوحظ ان التنوير الفكري الديني يكون في هذا الجانب الخاص بعيداً بشكل كامل عن التنوير الفكري وتقاليده، لكن هذه النقطة تشكل احدى خصال التنوير الفكري فقط وليس جميعها. فالتنوير الفكري لايمكن تدني مستواه إلى هذه الخصلة ليؤدي فقدانه في التنوير الفكري الديني إلى عدم وجود التنوير الفكري في المثقفين الدينيين.

**ج ـ التنوير الفكري الديني في إيران**

لقد تبلور التنوير الفكري الديني في عملية التكامل والتحول للتنوير الفكري في إيران، ففي الظروف التي لم تستطع الحركة التنويرية في حركتها الأولى التوصل إلى اجابة مطلوبة عن سؤال ما هي الحيلة؟ من خلال نفي الذات وتبقى عاجزة عن علاج التخلف، ففي الحركة الثانية يعمل التنوير الفكري الإيراني على تجربة العودة إلى الذات وكانت الثورة الإسلامية في عام ١٩٧٩ في إيران هي العودة إلى الذات عملياً. وان ما لوحظ في أعوام ما بعد الثورة الإسلامية لم تكن العودة إلى الذات بل كانت خطوة أبعد من ذلك يعني بذل الجهود من أجل اثبات الذات وخاصة في أعوام الحرب.

وقد شهدت الأعوام الأولى للثورة الإسلامية وأعوام الحرب واعوام ما بعد الحرب ثلاث حركات تنويرية دينية في إيران وتقسم الحركة التنويرية الدينية خلال هذه الأعوام إلى ثلاث فئات متفاوتة. فئة شريعتي وفئة آويني (جمران) وفئة سروش.

**١ ـ ثلاث حركات للتنوير الديني في إيران**

تبقى في الحركات التنويرية الفكرية الدينية في إيران قضية "نحن" و"الغرب" إحدى القضايا الرئيسية والمحورية كما كانت تحتل هذا الموقع في الحركات التنويرية الثلاث في إيران. فالحركة الأولى التي بدأت مع شريعتي تستمر في الأعوام الاولى من الثورة الإسلامية. وتنطوي نحلة شريعتي على حركة تنويرية دينية لها من الخصائص الثورية والمتطرفة واليسارية وقد تحولت نزعة العودة إلى الذات الأولى في هذه النحلة والتي كان يتم فيها نفي العالم الغربي بشكل معتدل ومرن نسبياً تحولت إلى النفي المتطرف والحاد للغرب. فيصبح الدين في هذه الحركة نقطة للاعتماد والهدف، لكنها كانت قبل هذه المرحلة كأداة للثورة والنضال وكإيدولوجية ثورية وباعثة للتحرك[٣٦]، وليس ثقافية وصانعة للحضارة. وبعبارة

اخرى يطرح الدين في هذا الجانب بشكل سلبي اكثر مما هو ايجابي. ففي الحركة الثانية التي تحدث خلال أعوام الحرب وتستمر حتى يومنا هذا، تعمل مجموعة منشقة عن نحلة شريعتي على ايجاد تيار جديد في التنوير الديني والذي يواصل بعض الجوانب لتيار شريعتي، الا أنه يختلف معه في جوانب اخرى وينتقده بشدة. وتطرح في هذا التيار "الذات" بشكل أكثر اسلاميةً وأصالة لكن "المناوأة للغرب" تبقى غالبة عليه كما كان سابقاً. وتطرح هذه النحلة من التنوير الفكري خلال أعوام الحرب وتثبيت الثورة الإسلامية الجوانب الايجابية وبناء الذات والاتجاه المعنوي للدين خاصة. ويصبح الدين لهؤلاء اداة للنضال والمواجهة للقوى الاستكبارية، لكنه يمتلك منهجية لبناء الذات الفردية والذات الاجتماعية والسياسية كذلك. فالدين يكون في هذا التيار ثقافة وصانعاً للحضارة، وأن الوجوه المتميزة لهذه النحلة يمكن البحث عنها في افراد كجمران وآويني.

في الحركة الثالثة التي ترد بشكل ما على بعض حالات التطرف الموجود في الحركتين السابقتين وخاصة في مجال المناهضة للغرب، فيجرب التنوير الديني مع سروش حركة جديدة. فالحركة الدينية لسروش أولاً، لا تحمل في ما يسمى رؤية ايدولوجية للدين كالحركة التنويرية الدينية لشريعتي كما وأنها لا تقدم كالاتجاه التنويري لآويني تقييماً منهجياً (اجتماعياً وسياسياً) وايجابياً للدين وثانياً ولا تمتلك رؤية معادية للعالم الغربي، بل العكس من ذلك تكون لها نظرة ليبرالية للدين وتحمل خصلة تنويرية ترى الفصل بين الشؤون الدنيوية عن الشؤون الدينية وعلى اقل تقدير يتم الاقتراب فيها من الشؤون الاجتماعية والسياسية وترى ضرورة اعادة النظر في موضوع نحن" و"الغرب" وترى الغرب وخاصة الغرب الليبرالي برؤية ايجابية وتطرح خبراته.

ويتمثّل أحد أسباب تسمية التنوير الديني لهذه المجموعات الثلاث رغم الاختلافات الموجودة بينها في رجوعها إلى الدين في فهمها وحياتها الاجتماعية وفي تقديمها الوصفات العلاجية للمجتمع لخروجه من المعضلات والمآزق التي يواجهها، لكن هذا الرجوع والاستناد إليه لا يكون على شاكلة واحدة. فالدين حسب تقييم شريعتي وآويني يحمل تعريفاً في اعلى المستويات ويعني ذلك أنه يرى أن الدين إضافة إلى تغطيته لمتطلبات الحياة الفردية للإنسان فانه يغطي كذلك متطلبات حياته الاجتماعية والسياسية. في حين يمنح سروش الدين مساحة أقل في دوره، وفي تعريفه للدين يرى التوقع الاجتماعي والسياسي من الدين لا يشكل عملاً صحيحاً لأنّ الدين لم يطلب مثل هذا الشيئ. فعليه يرى سروش بان معظم أداء الدين يكون فردياً ويشمل المساحة الخاصة لحياة الانسان وليس المجالات الاجتماعية والسياسية لحياته.

## الحركة الأولى: نحلة شريعتي: الدين آيدولوجية الكفاح ـ «الغرب» «الآخر» و«نحن»

في تعبير آخر يمكن اعتبار شريعتي البادئ لسلسلة الحركة التنويرية الدينية في إيران. اذ لم يكن استخدام مصطلح التنوير الفكري الديني لمجموعة بهذا الاسم قبل اعوام الثورة مألوفاً. عندما تم ترويجه وبعد الثورة كان يطلق على اشخاص من أمثال شريعتي والذين كانوا قد لعبوا في تصنيعهم للعقائد وتنظيرهم لها دوراً مهماً في اندلاع الثورة الإسلامية في إيران. ولكن اذا ما اريد النظر إلى محتوى هذه الكلمة وجذورها في تاريخ إيران فعندها يدخل في اطارها بالتأكيد اشخاص كالسيد جمال الدين أسد آبادي (الأفغاني) وفي خارج إيران اشخاص كإقبال اللاهوري وغيره. أولئك الذين تطلق عليهم عناوين اخرى كالإسلاميين أو الأصوليين والمنظرين للحركات والنهضات الإسلامية المعاصرة.

ليس هناك من شخص يشك ادنى شك في كون شريعتي من ذوي الافكار النيرة ولا وجود لشبهة في عدم كونه مثقفاً غير دينياً(٣٧).

والسؤال الذي يبقى يمكن أن يكون هكذا : كيف يمكن الربط بين التنوير الفكري والديني وجمعهما في منظومة فكرية واحدة.

الإجابة عن السؤال هي: أولاً: ان عودته إلى الدين باعتباره يمثل أحد الحلول التي كانت تعود للواقع الاجتماعي والسياسي لحياة الإيرانيين في عهده. وكان شريعتي باعتباره مفكراً قد لاحظ وشعر بما آل إليه نكران الذات في الحركة الاولى من أن ابعاد التنوير الفكري عن واقع المجتمع الإيراني وجماهير الشعب وضعه في العزلة. واكثر من ذلك لم يفلح التنوير الفكري من تقديم اي مساعدة للخروج من الوضع المأساوي والمتخلف لإيران.وكان قد فهم بان نكران الذات وفي داخله نكران الدين ليس ناجحاً بل ويكون خطأً من اساسه. وقد توصل إلى هذه النتيجة بانه اذا كان من المقرر القيام بشيئ في إيران فإن ذلك يمكن تحقيقه من خلال الدين والمذهب الشيعي خاصة. ولا يمكن عقد الأمل على تحسين الوضع الموجود بمعزل عن الدين حيث كان الاستبداد والاستعمار يشكلان طرفي المقص الذي كان يقص كيان الماضي الإيراني وحاله. ثانياً، انه كان قد تربى في اسرة دينية وعلى عكس المثقفين غير الدينيين الذين لا تربطهم اية صلة بالدين ممن كانوا يقبلون اقوال الغربيين وما توصلّوا إليه بشكل كامل بخصوص الدين والتي كانت جميعها ناتجة عن تجارب الدين المسيحي في القرون الوسطى وكانوا يصدقون كافة الاحكام الصادرة بشأن الدين الاسلامي والمذهب الشيعي، وكان شريعي لايجد اي تضاد بين الدين والتقدم وبين الدين والتنوير وبين الدين والعلم وبين الدين والحرية وبين الدين والعقل وبين الدين والنضال وبين الدين وانتقاد الوضع السائد وبين الدين

والعدالة ومـا إلى ذلك. لان جميع هـذه الامور كانت قد اجـتمعت في وجوده وانـه لم يجد اي تعارض بينهاد وبين تدينه[٣٨]، ولذلك كان يوصي شعبه وبلاده بالجمع بين هذين الاثنين.

إن الخطوة التنويرية الاولى لشريعتي ينبغي البحث عنها في انتقاده للوضع السائد وكان هذا الانتقاد يشمل اضافة إلى انتقاده للخرافات والانحرافات والافكار الخاطئة والسلوك الخاطئ الشائع آنذاك[٣٩]، هدفين رئيسيين وهما انتقاده لوضع التنوير الفكري والمثقفين[٤٠]. أي انه انتقد الطريق الذي كان قد بدأه جلال آل احمد في كتابه "**خدمة وخيانة المثقفين**" وانتقاده للوضع الديني وللتدين والمتدينين، ولأن الدين كان يشكل العلاج في الجهاز الفكري لشريعتي، ولكن ليس الدين المنحرف والقشري العديم المحتوى الموجود[٤١]، ولذلك دخل شريعتي ساحة الكفاح في جبهتين كبيرتين، ذلك الكفاح الذي اسفرت نتيجته عن تبرأ المثقفين التقليديين من شريعتي لانه لا يعارض الدين ولا يهاجمه بل ازاح الغبار عنه وبات يحن عليه. حتى إنّ بعض المتديّنين والأصحاب التقليديين للدين باتوا يتبرأون منه بسبب انتقاداته الموجهة إلى معتقداتهم المتفسخة وتفجر اورامهم الاعتقادية العفنة واعتبروه ليس منهم حتى واصدروا الحكم بتكفيره. لكن هذه الخصوصية وهذا الكفاح التنويري الديني لشريعتي ورواده في هاتين الجبهتين الحاميتين والمتوترتين ما زال متواصلاً.

وكانت نظرة شريعتي إلى الدين في ثقافته الدينية قبل أن تكون نظرة إلى داخل الدين، كانت رؤية إلى خارج الدين. وربّما أدّى به هذا الأمر إلى أن يكتشف ويعلن بسهولة عدم الفاعليات والانحرافات الظاهرة فيه وعدم حداثة الدين في مجالات معينة وان هذا الكشف وفاعلية صراحة في اللهجة غير مستساغين من جانب البعض من المتدينين. لكنه كان يؤدي رسالته التنويرية من الموقع التنويري وانتقاده للوضع السائد واثارة مثل هذا النقاط اعتماداً على أحكام العقل والحكمة دون تحفظ.

رغم أن مرور الزمن سيثبت صحة الكثير من أقوال شريعتي، لكنّ شريعتي كان مضطراً إلى تحمل الضغوط والكثير من المصاعب. فعلى اية حال انه لم يشك قط في ضرورة العودة إلى الدين رغم الجفاء الكبير الذي واجهه من هذا الفريق من المتدينين.

ويبتعد شريعتي ونحلته عن الغرب بمقدار التصالح الذي أقرّ بيننا وبين الدين وعودة ذاتنا إلى الدين. وكان على عكس الجيل السابق من المثقفين في إيران دون اهتمامه بالجوانب التكنولوجية الاستعمارية الغربية وعدم مبالاته بالحضور الاستعماري السلبي تماماً في إيران والذي كان مصحوباً بسخط جماهير الشعب حيالهم كان يؤكد على الجوانب المنهجية الفكرية الغربية والتقدم الذي احرزه العالم الغربي في ظل هذه الطفرة المنهجية الفكرية الغربية. وكان يطرح الجانبين للعالم الغربي بشكل تشريحي. ولكن من الطبيعي في هذه الحالة أنه لم يعد

العالم الغربي ذلك الملك ذي الرداء الابيض المقدم في الجيل الاول، وقد رسمت الصورة السوداء للوحش الاستعماري الغربي من جانب شريعتي ونحلته. وفي الواقع يكون شريعتي قد رسم من خلال اكمال تراث جلال آل احمد بشكل كامل الصورة الثانية والاصيلة للعالم الغربي لمجتمعات العالم الثالث اي الوجه الاستعماري الكريه المنظر. هذه الصورة هي التي تزيد الهوة بيننا وبين العالم الغربي اكثر فاكثر في افكار شريعتي وفي الاجواء التنويرية. ففي احداث الثورة الإسلامية في إيران تبتعد "نحن" بشكل كامل عن العالم الغربي وبعد الثورة وفي حركة متطرفة تقف "نحن" بشكل عام بوجه العالم الغربي. وبذلك على عكس عهد النهضة الثقافية الغربية التي تم فيها الهروب من الدين وتهميشه والذي شكل ذلك البداية في حركة التنوير الفكري في العالم الغربي ويتم بذلك إرساء أساس التنوير الفكري في العصر التنويري، فعملت نهضة شريعتي على نقل الدين من الهامش إلى الساحة ويقوم بدوره مرشداً لأداء الأعمال. ونظراً لثقل هيمنة الاستبداد والاستعمار في إيران الذي كان يشكل عقبة أمام القيام بأية خطوة، فكان الهدف الأول للتنوير الفكري الديني لشريعتي القيام بإضعاف وازالة هذين العنصرين. وكان شريعتي قد اتاح النضال ضد الاستبداد والاستعمار في المجال الديني والجماهيري من خلال احياء التشيع العلوي الذي يشن فيه علي وأبو ذر وسلمان هجومهم على الظلم ويضحي الحسين بمهجته في سبيل ارساء العدالة وتحمل زينب رسالة الدم والشهادة والمظلومية، وكانت لكلماته اصداء جيدة بين الناس لانها كانت تتطابق مع واقع المجتمع الإيراني. فقد وجد المثقفون وحتى جماهير الشعب في شريعتي وافكاره سبيلاً ملموساً وعملياً للخلاص من الوضع المأساوي الموجود ويتحقق هذا الشيئ بالثورة الإسلامية.

وفي أعقاب الثورة انتهج أنصار شريعتي سبيل التطرف افراطاً وتفريطاً. فبعضهم يخوض الكفاح المسلح ضد النظام الثوري المستقر وبعضهم الآخر يشكّل الجسم الأصلي لهذا النظام. فعلى اية حال تنسب حالات التطرف وخاصة التطرف حيال العالم الغربي وحيال أميركا خاصة إلى اصحاب نحلة شريعتي في داخل نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فهذه النحلة المتأثرة بافكار شريعتي اليسارية اتجهت بعد الثورة الإسلامية الإيرانية نحوالعودة إلى الذات إلى حد النفي الكامل للغرب وما تزال تعمل يومياً على هدم المزيد من الجسور التي تربطنا مع الغرب.

واليوم تعمل نحلة شريعتي في عملية التنوير الديني في إيران في التيار المناوئ للظلم وللعالم الغربي أو المعادي على أقل تقدير لأميركا في السياسة الخارجية ويوجه انتقاده للوضع الداخلي الموجود في مختلف الحقول السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وباسم التقدم والعدالة والحرية والتنمية والعلم وما إلى ذلك. وتعتبر نحلة شريعتي بمثل هذه المنظومة الفكرية من المجتمعات الناشطة في محاربة الاجنحة التي تبرر الوضع السائد وتسد

الطريق باي سبب وحجة امام توجيه النقد إليها وخاصة بعض المجموعات المتدينة التي تقدم تعريفاً متحجراً وقشرياً عن الدين ومنطوية على نفسها حتى وانها لا تطيق الفقه الديني الموجه من جانب حملة افكار شريعتي وقد وقعت في أعوام ما بعد الثورة الكثير من حالات النزاع السياسي والفكري على الصعيد السياسي والفكري بين نحلة شريعتي من جانب وهذه الفئة من المتدينين من جانب آخر. وقد أُضيفت في الأعوام الأخيرة نحلة سُروش من التنوير الفكري الديني لمحاربة نحلة شريعتي من جبهة اخرى إلى المجموعة المذكورة. ويكون من البديهي أن لا تنافس هاتين النحلتين نحلة شريعتي من موقف واحد.

## الحركة الثانية: نحلة آويني: الدين، الأيدولوجية الصانعة للحضارة - «الغرب» «الإستكبار» الدائم

نشأت الحركة الثالثة للتنوير الفكري الديني بشكل كامل في عهد ما بعد الثورة الإسلامية في إيران. وإذا كنا ننوي البحث عن سابقتها قبل الثورة سيكون اسم تشمران البادئ الجيد لهذه الحركة. لقد كان تشمران وشريعتي معاصرين، لكن اتجاه العمل في الكفاح جعل من تشمران شخصية حملت السلاح لتحقيق اهدافها وكان الحماس العرفاني والمعنوي قد التهب في كيانه بين النيران والدماء. وكانت العودة إلى الذات في تشمران هي العودة إلى الذات المعنوية والعرفانية. وكان يرغب ان تكون "نحن" بعيدة عن الأدناس الدنيوية القديمة والجديدة.وقد تقدم تشمران في نفية للغرب إلى حدود حمل السلاح ومحاربة "الغرب" في منطقة الشرق الاوسط في (فلسطين ولبنان) وتحمل معظم آثاره المتبقية حالة من النجوى والمناجاة العرفانية والعاشقة مع الرفيق الاعلى وتعكس "نحن" وكيفيتها نمط تفكيره. وبخصوص "الغرب" لم تكن هناك حاجة لذكره. لانه ترك قلب العالم الغربي اي امريكا ومركز تفكيرها وتوجيهها اي جامعاتها وقد رابط في الشرق وفي مركز أزمته المتمثل بلبنان وفلسطين، فكان عرفانه نابع كذلك عن هجرته من الغرب إلى الشرق ونضاله ضد الغرب.

وقد أتاحت أجواء الثورة وخاصة اجواء الحرب مع العراق الفرصة لتنامي الاتجاه العرفاني والمعنوي للتنوير الفكري الديني. وكانت هذه النحلة من التنوير الفكري الديني في الواقع استمراراً لتيار شريعتي، ولكن نظراً للاسباب الزمنية كانت لها فروق ملفتة للنظر مع ذلك التيار. فالتياران ينظران إلى الدين باعتباره ايدولوجية، لكن شريعتي كان يبحث في الدين عن ايدولوجية لمحاربة نظام الشاه المستبد والغرب الاستعماري في ظروف زمنية خاصة في أيامه. في حين كان التنوير الفكري المنشق عن تياره في الحركة الثانية بعد الانتصار ومرحلة الحرب ينظر إلى الدين باعتباره برنامج عمل للبناء اكثر من اي شيئ آخر، وذلك نحو بناء الذات والمجتمع لبلوغ ذات كاملة وعارفة وإحياء حضارة إسلامية جديدة غير أن التنوير

الديني في حركته له تحرك ثوري وطبيعة ثورية، ووضع محاربة الإستكبار وأمريكا خاصة في مركز إهتماماته.

من الوجوه البارزة للتنوير الديني في الحركة الثانية يمكن أن نشير إلى آويني. يذكر آويني في مجموعة مقالاته "كغد آخر"(٤٢) او "بداية لنهاية"(٤٣) ويوضح وجهات نظرة حيال العالم الغربي والدين. وبخصوص الدين او "نحن" كان آويني كتشمران ثوري يحمل السلاح يبحث عن طريق السماء او العرفان والمعنوية وسط الدخان والبارود(٤٤)، وتوصل إلى ذلك الطريق. وكان لآويني وتشمران في الكثير من عباراته وتعابيره العرفانية كما له آثار فلسفية عميقة في نقد ورفض العالم الغربي.

وقد اعتبر آويني الأُسس الحضارية الغربية مختلفة عن الأسس الحضارية الإسلامية ولا يمكن الجمع بينها. ويبحث آويني عن البناء والتنمية من نوع آخر. النوع الذي لا يكون فيه الانسان باحثاً عن الربح والاستهلاك والانانية. ولم يمنح آويني كتشمران لذاته الشخصية اعتباراً في الاطار العرفاني انه يبحث عن الذات الفانية في الله عز وجل ويكون مجتمعه النامي يعبد الله بدل عبودية ذاته. وكان عرفان تشمران وآويني عرفاناً يحمل ميولاً انعزالية ونزعة صوفية تعرفان المتنور الفكري الديني ولذلك كان باحثاً عن العرفان الثوري والمناضل لأن من خصال الفكر التنويري الاهتمام الشديد بالقضايا الاجتماعية والسياسية.

وكانت التنمية التي ينشدها تنمية منبثقة من الأسس الإسلامية التي تؤدي إلى حضارة إسلامية جديدة غير مفتقرة إلى المعنوية وإلى الروح. بل تستطيع الجمع بين المادة والمعنى معاً. ولعل بعضهم يرجح أن يستخدم اسماء اشخاص آخرين بدل تشمران وآويني من امثال نصر وداوري لتسمية هذه الحركة الثانية، ولكن اعتقد رغم وجود الشبه بين هذين الأخيرين وبين تشمران وآويني وانهما ضمن اولئك الذين أعدوا المجالات الفكرية للحركة الثانية لكن لايمكن اعتبارها من الوجوه المرشدة والطبيعية لهذه النحلة. صحيح ان نتاجاتهما الفكرية قد ساعدت على بلورة المنظومة الفكرية لهذه النحلة لكنها لم تكن مصيرية وبارزة في هذا الجانب.

لكن النقطة التي تبقى هي انه لم يكن لتشمران ولا لآويني في الحركة الثانية دوراً وتأثيراً كالدور والتأثير الذي تركه شريعتي في الحركة الأولى وسروش في الحركة الثانية، فهذا النقد يمكن أن يكون وارداً وفي محله على هذا التقسيم، لكنه لايستطيع أن يحول دون تسمية هذه النحلة باسم آويني أو تْشَمران. ويمثل هذا الجيل من الفكر التنويري الديني واقعاً عميقاً وغير قابل للانكار في المجتمع الإيراني بالرغم من وجهه المتميز والبارز والمضاهي لوزن شريعتي وسروش. ففي هذه الحركة يمر الجيل الثاني من التنوير الديني في حالة الصيرورة وسيعكس الزمن الحدود التي تميز هذه الحركة عن الحركتين الأولى والثالثة.

النقطة الأخرى الجديرة بالاهتمام في نحلة آويني من التنوير الفكري الديني هي انه نظراً لقرب هذه النحلة من الحكومة فلم تتح لروادها خصلة انتقادهم للوضع السائد والجانب السياسي من الحكم خاصة وادانته، الامر الذي يضع علامة استفهام امام كونهم من المنورين فكرياً. فلو كنا نعتبر أن للتنوير الفكري والتنوير الفكري الديني خصاله وخصائصه ورؤاه الوطنية وذات الطابع العالمي فهذه الخصال والخصائص تسنى لها مجال الظهور في مجموعتين من المواقف: وهي المواقف الداخلية والمواقف الخارجية. ولم تحقق نحلة آويني في المواقف الداخلية نظراً لما تقدم وخاصة في ما يتعلق بانتقاد الوضع السياسي الموجود درجة عالية، لكن لها مواقف تنويرية تماماً في انتقادها للوضع القائم في الجوانب الأخرى كانتقادها للوضع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي. وفي مجال مواقفها الخارجية والدولية تكون مواقف نحلة آويني في التنوير الفكري الديني الإيراني قريبة جداً من التنوير الفكري العالمي وهي من الفروق البارزة والواضحة لهذه النحلة ونحلة شريعتي مع نحلة سروش. وكمثال على ذلك لقد كانت مواقف هذه النحلة في ما يتعلق بالقضية الفلسطينية أو حيال الحرب الأميركية ضد العراق متقاربة جداً مع المواقف التنويرية الفكرية العالمية في حين كانت المواقف التنويرية الفكرية لنحلة سروش بهذا الخصوص بعيدة تماماً عن المواقف التنويرية العالمية.

## الحركة الثالثة: نحلة سروش: توقع غير سياسي من الدين «الغرب» جدير بإعادة الفهم والتقليد

اذا كانت الحركة الثانية للتنوير الفكري في إيران تظهر من خلال العودة إلى الذات من داخل الحركة الأولى على شكل حوار ذاتي بمعنى نفي الذات فعندها يمكن القول بان الحركة التنويرية الفكرية الدينية في إيران جاءت نتيجة انعكاس الحوار في الحركتين السابقتين لها، حيث يكون التنوير الفكري الديني فيه معادياً "للغرب" وتستخدم الدين كايدولوجية لها لكن الحركة الثالثة للتنوير الديني ليست معادية للغرب وليس لها اتجاه آيدولوجي نحو الدين. فاذا كانت للنحلتين الأوليين للتنوير الديني اتجاها دينياً وطبيعة ثورية، فان للنحلة التنويرية الفكرية الدينية الثالثة نمط وطبيعة ليبرالية وما يسمي بالديمقراطية.

فالحركة التنويرية الدينية هي بنوع ما كانت وليدة للثورة الإسلامية. أي أنها كانت حصيلة للظروف التي أوجدتها الثورة الإسلامية في إيران، الظروف التي ازيلت منها ضغوط الاستبداد، وارتفع فيها مستوى الوعي السياسي للشعب وشهدت تنامياً ملحوظاً في المستوى التعليمي والدراسات العليا وازدياد التوقع من الحياة والقوة والتنمية. وانفتحت إيران بواسطة الثورة وتنامي تكنولوجيا الاتصالات والظروف الدولية الجديدة على العالم، ولم يكن للإستعمار وحتى الاستعمار الحديث حضوراً مباشراً في إيران بل العكس من ذلك لقد تحول هذه المرة

النضال ضد الاستعمار إلى عقبة امام سبيل التقدم، لأن الظروف قد تغيرت بشكل اساسي وتحولت اعادة تعريف علاقاتنا مع العالم الغربي إلى ضرورة وحاجة، ورغم استطاعة الدين باعتباره كايدولوجية الاطاحة بنجاح بنظام بهلوي الدكتاتوري في إيران وطرده للقوى الاستعمارية الكبري من إيران، إلا أنه إليوم باعتباره كحكومة وسيادة يواجه بعض التحديات. فهذه التحديات تشكل المجال لاعادة النظر في مفهوم الدين ومكانته وخاصة في المجالات الاجتماعية والسياسية. فهناك العديد من الاسئلة التي تطرح نفسها في هذا الجانب والتي تحتاج إلى اجابات، وهي اسئلة مثل سيادة الدين أو اصحاب الدين؟ والسيادة الدينية أو سيادة الشريعة؟ أو الحكومة الدينية أو "الحكومة الديمقراطية الدينية" وما شابه ذلك. والخلاصة ما هي حدود الدين في الحكومة؟

تعتبر الحركة الثالثة للتنوير الفكري الديني بواسطة سروش الدين المطروح في الفريقين الأولين وتبعاً لهما الدين في الجمهورية الإسلامية "اوسع نطاقاً من الايدولوجية"[٤٥].

وتتساءل عن "العلاقة بين الأيدولوجية والدين"[٤٦]، فاذا كان شريعتي قد اتاح الظروف الحالية بأدلجة الدين، فان سروش ينوي من خلال محاولته لازالة الايدولوجية عن الدين بلوغ غد آخر. فهو يعمل في هذا الجانب نحو "انكماش وبسط فرضية شريعتي"[٤٧] كي تتاح امكانية بلوغ حكومة أخرى باسم "الحكومة الديمقراطية الدينية"[٤٨]، وخلافاً لشريعتي الذي كان ينظر إلى الدين من قمة الثورة والتطرف فان سروش ينظر إلى الدين من الجانب الليبرالي والديمقراطي. لقد كان شريعتي يبحث عن الثورة والعدالة مع "اصحاب الجحيم الموجودين على الأرض" من أمثال لويس ماسينيون، في حين يعيش سروش مع "المجتمع المفتوح واعدائه" من امثال بوبر هاجس الحرية والديمقراطية. وقد لايمكن التفكير بالحرية والديمقراطية وبلوغهما في إيران بدون الثورة والعدالة.

فاذا كان التنوير الفكري في حركته الأولى قد ألغى ذاته بشكل مطلق وكانت هذه الحركة مبهورة بالعالم الغربي وفي حركتها الثانية عملت نحوالعودة إلى الذات ثم اندفعت لمحاربة العالم الغربي فان الحركة التنويرية الفكرية الثالثة وبعد اجتيازها لمرحلة متطرفة والغائها المطلق للغرب تبحث من خلال التنوير الفكري الحديث عن نقطة توازن لاعادة تعريف مكانة "نحن" امام "الغرب". ولعله يمكن القول بان هذه النقطة من التعادل قد تحولت إلى قطبين. ففي قطب تقف نحلتا شريعتي وآويني وهما غير متفائلتين حيال الغرب ويزيد في تفكيرها وزن الجانب السلبي للعالم الغربي. في حين يتم في قطب نحلة سروش نسيان الماضي الاستعماري الغربي وهي متطلعة اكثر نحوالجوانب التقنية الغربية. ويزيد في نمط تفكيرها وترجح هذه الجانب الإيجابي للعالم الغربي. فالعودة إلى الغرب في المنظومة الفكرية لسروش ونحلته تكون على عكس عودة الجيل الاول للمتنورين الفكريين إلى الغرب، فهي عودة فكرية وفلسفية عميقة

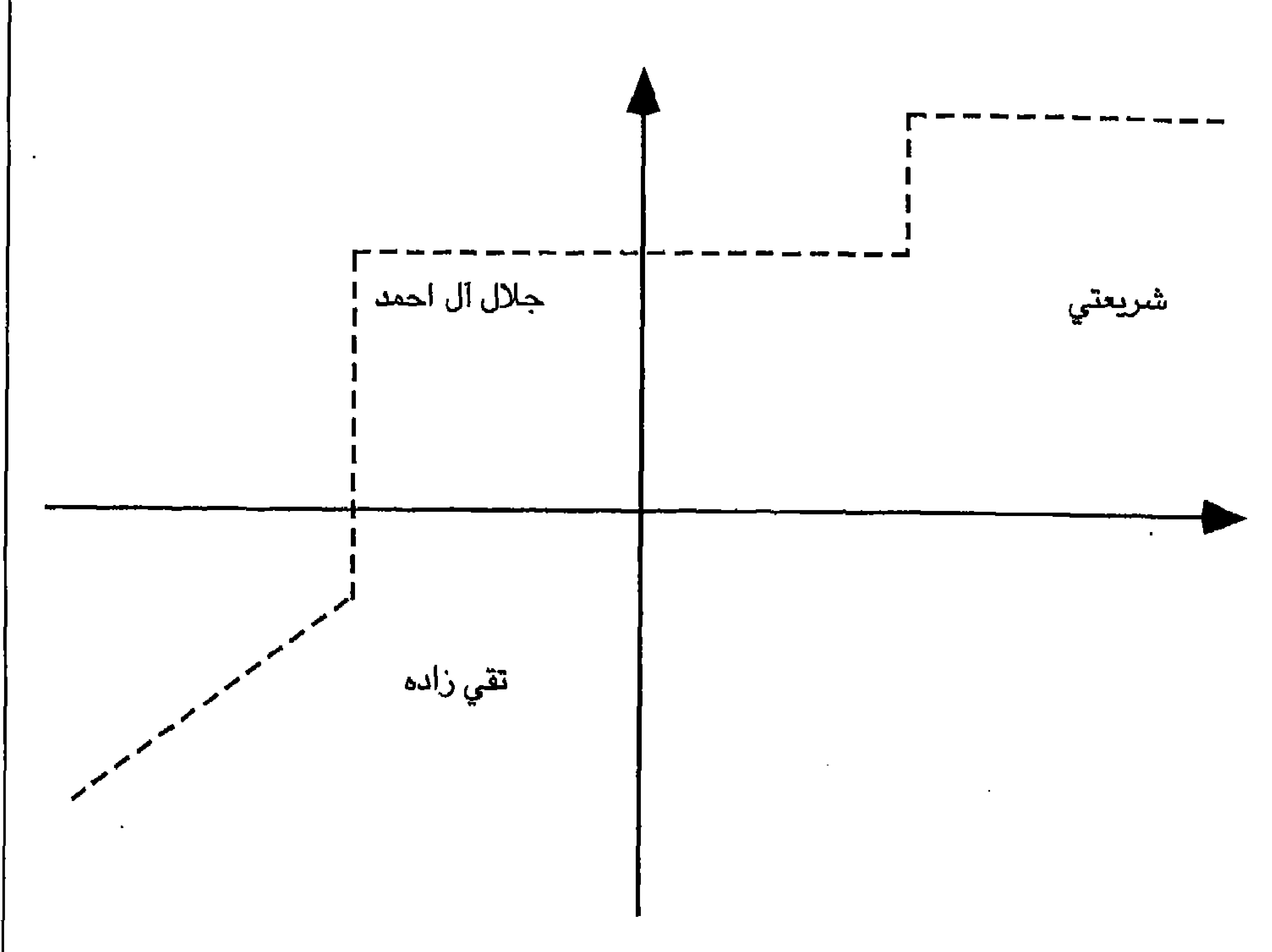
وواعية. وعلى عكس الحركة التنويرية الدينية لم يعد الغرب في الحركة التنويرية الدينية الثالثة طرفاً آخر يواجهنا. بل يجري الغرب في داخلنا الا انه لايشغل مكاننا واجواءنا كافة وإن ما يصنع ذاتنا في هذه الحركة هي الذات الإسلامية ـ الدينية والذي يصنع أسساً دينية في مستوي المتدين، ذلك الدين الذي له من المعالم الفردية، تاركاً الساحة الاجتماعية والسياسية لحياة الفرد، ولذلك وفي هذا المنحي يكون الانسان الديني من خلال التسامح والتساهل ليبرالياً بما يكفي دون تقيده بالحدود او انحصاره في حدود واطار الشريعة ويكون تقييمه للدين بالقراءات المختلفة والمتنوعة ويعمل على اساسها. ففي الواقع لا ينطوي الدين في هذا الإتجاه على محتوى وتعاليم اجتماعية وسياسية محددة ومعينة مسبقاً. وهذا هو الشئ الذي يتيح امكانية وتيسير تقرب المتنور الفكري الديني لهذه النحلة إلى العالم الغربي لأن أصحاب هذه النحلة كما يزعمون بان العالم الغربي بات إليوم مؤهلاً لاعادة تعريفه وتقليده.

بمقدار المواقف القريبة جدا إلى الحكومة من جانب النحلة الدينية لآويني والتي منعتها من قيامها ببعض التحركات التنويرية، فان تقرب نحلة سروش التنويرية الدينية إلى الجانب السياسي ودخولها اكثر من الحد اللازم في هذا الجانب وفي الألعاب السياسية جعل هذه النحلة تصاب بالداء السياسي وابتعادها عن الاجواء التنويرية والاجواء التنويرية العالمية. ان الخوض في السياسة وليس في مستوي اتخاذ المواقف في السياسة جعل هذه النحلة تهبط تارة إلى مستوى مجموعة سياسية ونظراً لاختلافها في وجهات النظر مع وجهات نظر الحكومة فقط فانها تتخذ مواقفها خارج الاطر والمقاييس الدولية والعالمية للتنوير الفكري.

## الإستنتاج

إنّ كيفية ولادة التنوير الفكري وتطوره في إيران قد عملا منذ البداية على تحويل العلاقات بيننا والعالم الغربي إلى أهم قضية تنويرية في إيران. وحول محور قضية "نحن" و"الغرب" والتوصل إلى مخرج للتخلف الذي تعاني منه جعل الحركة التنويرية في إيران تجرب ثلاث حركات رئيسة. ففي الحركة الأولى والتي امتدت من ولادتها حتي تقي زاده يمكن أن نشير إلى ميرزا ملكم خان باعتباره أحد رموزها ووجوهها البارزة، وتعمل الحركة التنويرية في هذه الحقبة نحو "نفى الذات" الإيرانية أو أنها لم تعر اهمية لذاتنا وانها أوصت بضرورة أن نقبل "نحن" الغرب كلياً كي نتمكن من الخروج من بئر التخلف والتغلب على داء التخلف. فهذه الوصفة لم تعالج آلام التخلف. وبذلك يتحول الحوار الذاتي الذي تبلور تدريجاً في ذاتها إلى حركة تنويرية في إيران والتي تتصاعد منذ عهد تقي زاده وما بعد ذلك لتبلغ قمتها من خلال مرورها بجلال آل احمد وعلى شريعتي. ان ما يميز الوجه الحقيقي لهذه الحركة التنويرية الفكرية في إيران والذي يعتبر الحوار الغالب للتنوير الفكري في هذه الحقبة يمثل موضوع

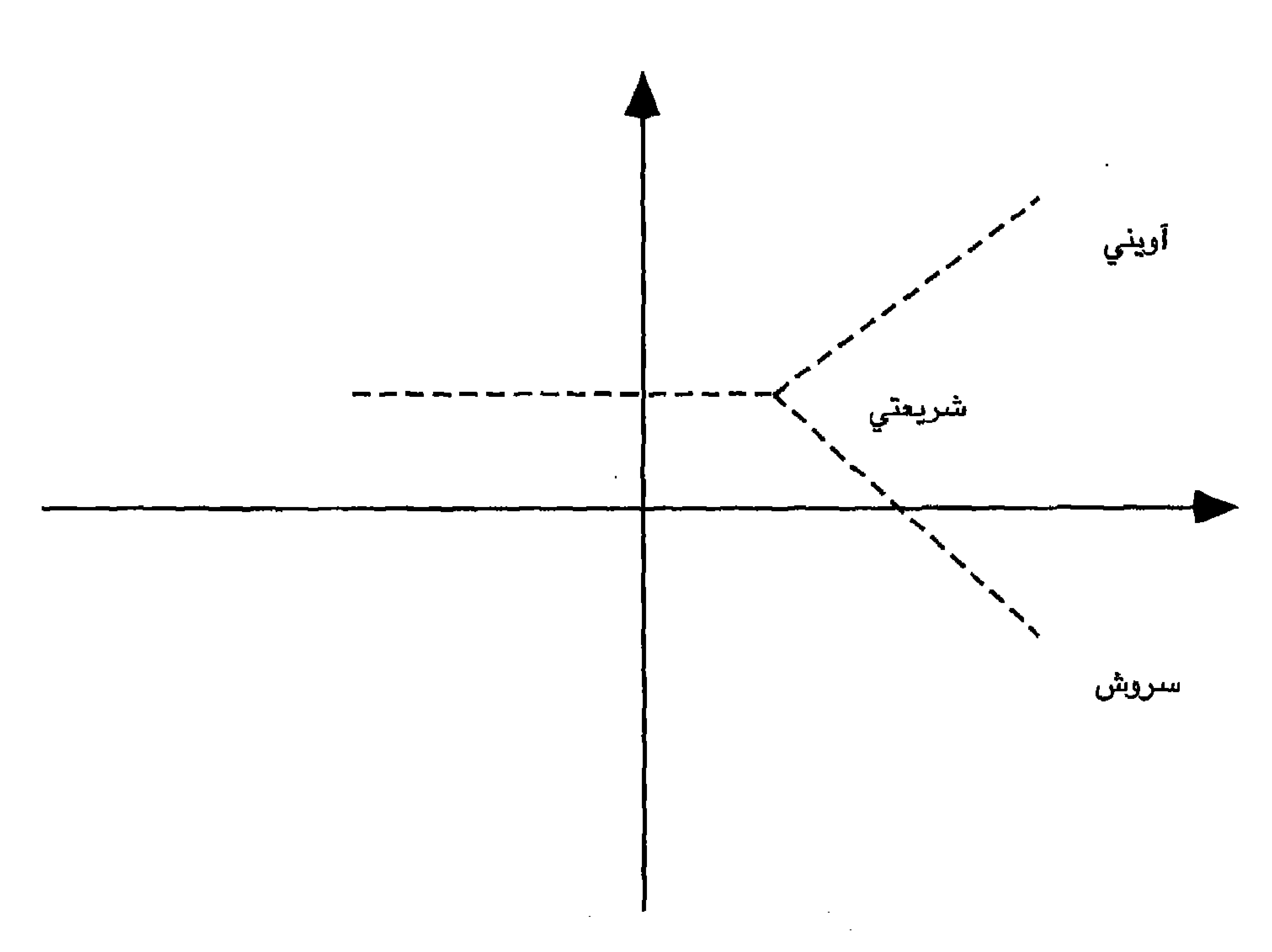
"العودة إلى الذات" الخطير. فهذه العودة لها وجوه مختلفة لكن هذا الحوار في نهايته يتمثل في "العودة إلى الذات الدينية" والذي يفلح في شحن الثورة الإسلامية في إيران في عام ١٩٧٩، وبهذه العودة إلى الذات الدينية يتم ترسيخ التنوير الفكري في إيران والذي يطلق عليه اسم التنوير الفكري الديني.




**مؤشر رقم ١: مسار تطور التنوير الفكري في إيران قبل الثورة الإسلامية**

إن استمرارية "العودة إلى الذات" بعد الثورة الإسلامية الإيرانية تخلق حواراً جديداً يمكن تسميته باسم "اثبات الذات". ففي هذا الحوار يتقدم اثبات الذات إلى حدود النفي الكامل للغرب ومعاداته. وكانت الحركات المتطرفة للتنوير الفكري في إيران بعد الثورة الإسلامية والتي كانت متأثرة بشكل رئيسي بشريعتي وافكاره في هذا الاتجاه وفي اطاره، غير أن اندلاع الحرب والطبيعة الإسلامية للثورة الإسلامية والشخصية العرفانية لقيادة الثورة أدت إلى بلورة نحلة جديدة في الحركة التنويرية الفكرية والتي لم يعد لها موضوع للنضال في الداخل. لأن الاستبداد الشاهنشاهي "الملكي" قد أنهار وتحول الموضوعان الرئيسيان الداخليان إلى قضية لهذه النحلة من التنوير الفكري؛ بناء حضارة اسلامية جديدة وبناء النفس من خلال الاعتماد على المفاهيم الالهية والعرفانية للاسلام الشيعي. فهذه النحلة التي يمكن تسجيلها باسم آويني أو تشمران تُعد استمراراً لنحلة شريعتي في موقفها حيال العالم الغربي، لكن النفي الغربي يتبلور هنا بوعي أكثر وتتبلور فيه المؤسسات الحضارية الإسلامية

وليس من منطلق الموقف الإسلامي باعتباره ايدولوجية نضالية. اما الحركة التنويرية الفكرية الدينية الثالثة في إيران قد شهدت بلورة اتجاه جديد يمكن تسميته باسم نحلة سروش. اننا نشاهد في نحلة سروش نوعاً من اثبات الذات، ولكن "نحن" في هذا الحوار لا تنطوي على قوة "نحن" في النحلتين الاخريين من التنوير الفكري الديني. بل على العكس من ذلك يتم في هذه النحلة تقوية الغرب وموقعه، حتى وانها توصي بنوع من العودة إلى الغرب لكنها عودة ليس من نوع مراجعة الجيل الاول من التنوير الفكري الإيراني للغرب والذي كان يطغى عليه الجانب الإحساسي وغير العميق والسطحي. فالعودة التي تدعو إليها هذه الحركة الثالثة تكون عميقة وواعية إلى الغرب الفلسفي ونمط من الفكر الباطني والإستدلالي.

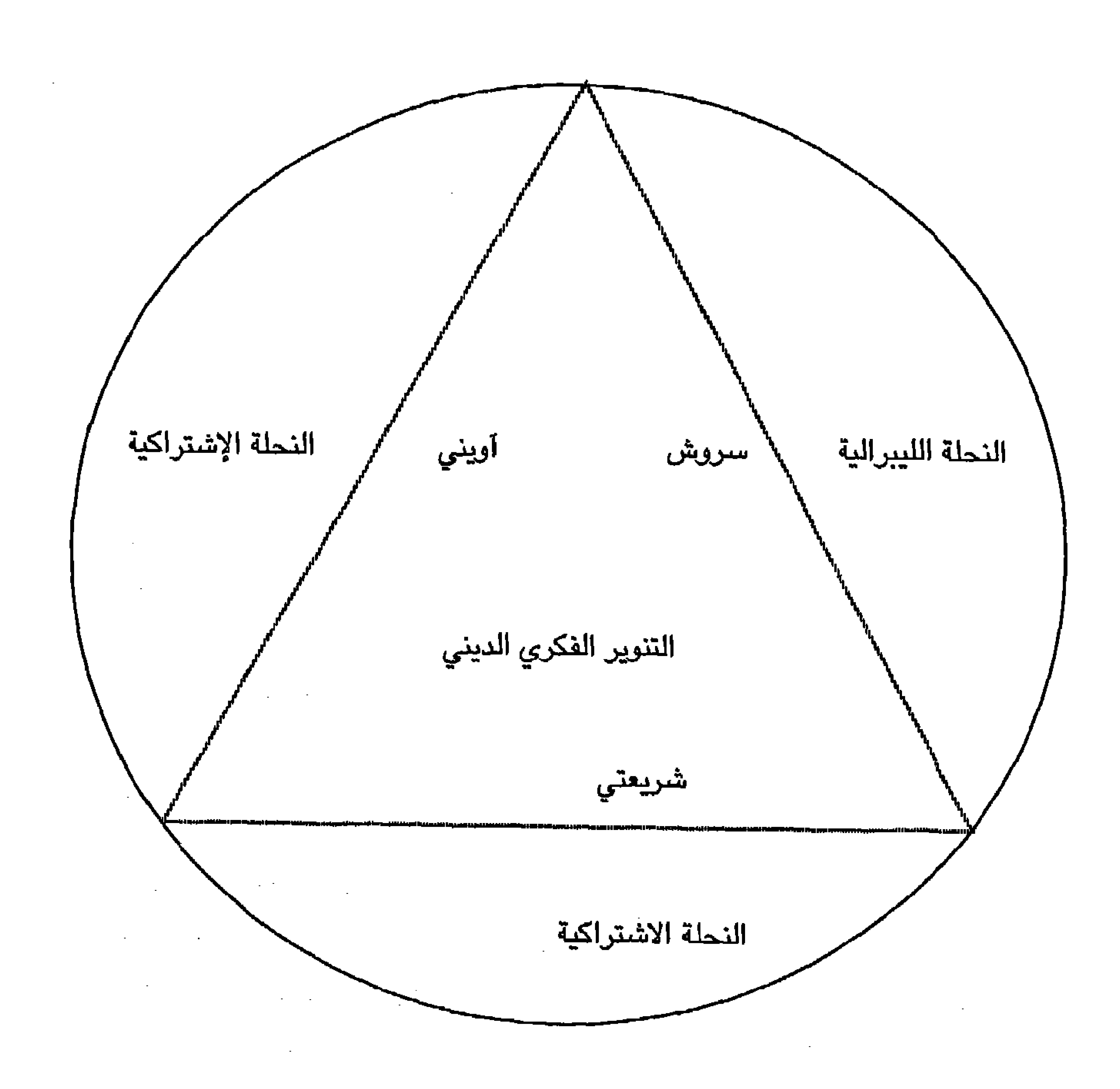



**مؤشر رقم٢: مسار تطور التنوير الفكري في إيران بعد الثورة الإسلامية**

**(التنوير الفكري الديني)**

نستطيع أن نقول إليوم بقوة إنّ الأجواء التنويرية الفكرية في إيران تكون في اختيار التنوير الفكري الديني في البلاد. لكّن هذا لا يعني عدم حضور التنوير الفكري غير الديني في الساحة التنويرية الفكرية الإيرانية. بل المراد من ذلك أن الحوار المهيمن على الساحة هو الحوار التنويري الفكري الديني، كما تعلن مختلف النحل التنويرية الفكرية غير الدينية مواقفها من خلال مختلف النحل التنويرية الفكرية الدينية. ومن المؤكد أنّ النحلتين للتنوير

الفكري غير الدينيتين، أي النحلة الليبرالية والنحلة الاشتراكية ما تزالان إليوم واقعاً قائماً لايمكن إنكاره، لكّن هاتين النحلتين، على عكس ما كانتا عليه بالامس لم تتمتعا بالتحرك والمكانة بشكل كاف ومتناسب، لذلك غالباً ما تبرزان من خلال وقوفهما في معسكر التنوير الفكري الديني المتمثل بتيار سروش وتيار شريعتي، والعمل على تقويتهما لمواصلة حياتهما التنويرية الفكرية ويمكن اعتبار النحلة الاشتراكية تياراً ثالثاً لإضافته إلى التيارين المذكورين في الحركة التنويرية الفكرية الإيرانية.




**مؤشر رقم ٣: التنوير الفكري الإيراني**

## المصادر:

(١) Intellectuel.

(٢) Intellectual.

(٣) Le Grand. *Dictionnaire de la Langue Française*. Tome V. Paris, 1987, p.657.

(٤) *Websters New World Dictionary of American Language*. College Edition. New York, 1960, p.760.

(٥) Ibid.

(٦) Websters Third New *International Dictionary of the English Language*, Vol.2, *Encyclopaedia Britannica*. Chicago, 1976, p.1174.

(٧) Les Lumières.

(٨) Alain Rey, Le Robert, *Dictionaire d'aujourdhui*, Editions France Loisirs, 1992, p.188 (Dictionnaire des noms propres).

(٩) محمد علي فروغي ، **سير حكمت در اروپا**، انتشارات زوار، طهران، ١٣٦٦ ـ ١٠٤.

(١٠) دامبر ير، **تاريخ علم**، ترجمة عبد الحسين آذرنك، سمت، طهران، ١٣٧١ ـ ١٢١.

(١١) محمد علي فروغي، المرجع نفسه، ص ١٠٤.

(١٢) محمد علي فروغي، المرجع نفسه، ص ١٠٥.

(١٣) المرجع نفسه.

(١٤) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

(١٥) لويس ويليام هلزي هال، **تاريخ وفلسفه علم**، ترجمة عبد الحسين آذرن، سروش، طهران، ١٣٧٦ (الطبعة الثالثة) ص ١٥٣ ـ ١٢٩.

(١٦) داريوش آشوري، دانش نامه سياسي، انتشارات مرواريد، طهران، ١٣٧٨(الطبعة الخامسة) ص ١٧٩.

(١٧) حسين بشيريه، **جامعه شناسي سياسي**، نشر ني، طهران، ١٣٧٦ (الطبعة الثالثة) ص ٢٤ ـ ٢٤٧.

(١٨) Roger Scutom, *A Dictionary of Political Thought*, Macmillian Refrence Ondon, Books, 1982, p.227-228.

(١٩) حسين بشيريه، المرجع نفسه، ص ٢٤٩.

(٢٠) Emile Zola, (J'accuse) Lettre à Monsieur Félix Faure, Président de la République. *L'Aurore Littéraire*, Artctique. Socale, N87.

الترجمة الفارسية لهذه الرسالة جاءت اخيراً من جانب السيد حسين ونشرت في الكتاب: جان پول سارتر وفي **دفاع از روشنفكران**، ترجمه رضا سيد حسيني، انتشارات نيلوفر، طهران،١٣٨٠، ص ١٢٩ ـ ١٤٦.

(٢١) *Encyclopaedia Universalis*, Corpus 9, Paris. 1984, p.1249.

(٢٢) Ibid.

(٢٣) Ibid, p.1250.

(٢٤) Le Monde, 20 Mars 1975.

(٢٥) *Encyclopaedia Universalis*, p.1251.

المصادر:

(٢٦) جمشيد بهنام ، **ايرانيان و انديشه تجدد**، نشر و كوهش فروزان، طهران، ١٣٧٥، ص ٨٦.
(٢٧) جلال آل احمد، **غرب زدكي**، انتشارات رواق ، طهران، ١٣٤١.
(٢٨) جلال آل احمد، **خسي در ميقات**، انتشارات رواق، طهران ٢٥٣٦ (١٣٥٦).
(٢٩) جلال آل احمد، **در خدمت و خيانت روشنفكران**، انتشارات فردوس، طهران، ١٣٧٢.
(٣٠) علي شريعتي، **بازكشت به خويشتن**: بازگشت به كدام خويشتن. مجموعه آثار، المجلد ٤.
(٣١) علي شريعتي، **مسؤوليت شيعه بودن**، سازمان انتشارات حسينيه ارشاد، تمدن، ١٣٥٠، (مجموعه آثار المجلد ٧).
- علي شريعتي ، **شيعه حزب تمام**، مجموعه آثار ، المجلد ٧.
- علي شريعتي، **امت و امامت**، سازمان انتشارات حسينيه ارشاد، طهران، ١٣٥٠، (مجموعه آثار المجلد ٢٦).
(٣٢) علي شريعتي ، **تشيع علوي و تشيع صفوي**، سازمان انتشارات حسينيه ارشاد، طهران ١٣٥٠ (مجموعه آثار المجلد ٩)
(٣٣) علي شريعتي، **علي تنها است**، مجموعه آثار ، المجلد ٣٦.
(٣٤) علي شريعتي، **فاطمه فاطمه است**، مجموعه اثار المجلد ٢١.
(٣٥) علي شريعتي، **حسين وارث آدم**، مجموعه آثار ، المجلد ١٩.
(٣٦) علي شريعتي، **چه بايد كرد**، مجموعه آثار ، المجلد ٢٠.
(٣٧) علي شريعتي، **از كجا آغاز كنيم؟**، مجموعه آثار المجلد ٢٠.
(٣٨) علي شريعتي، **روشنفكر و مسؤوليت هاي اجتماعي او**، مجموعه آثار المجلد ٢٠.
(٣٩) علي شريعتي، **انتظار مذهب اعتراض**، سازمان انتشارات حسينيه ارشاد، طهران، ١٣٥٠(مجموعه آثار، المجلد ١٩).
(٤٠) Jacques Berque, Adieu à Shariati, in *L'islam au temps du monde*, Sindbad, Paris, 1984,p.181-194.
(٤١) علي شريعتي، **روش شناخت اسلام**؛ سازمان انتشارات ارشاد، طهران، ١٣٤٧(مجموعه آثار المجلد ٢٨).
(٤٢) علي شريعتي، **كدر مادر، ما متهميم**. سازمان انتشارات حسينيه ارشاد، طهران، ١٣٥٠ (مجموعه آثار المجلد ٢٢).
(٤٣) علي شريعتي، **روشنفكر و مسؤوليت هاي اجتماعي او**.
(٤٤) علي شريعتي، **اسلام شناسي**. مجموعه آثار، المجلد ١٦.
(٥٤) مرتضى آويني، **فردايي ديكر** (مجموعه مقالات)، كانون فرهنكي ـ هنري ايثاركران، طهران، ١٣٧٣.
(٤٦) مرتضى آويني، **آغازي بر يك كايان** (مجموعه مقالات) كانون فرهنكي هنري ايثاركران، طهران، ١٣٧٣.
(٤٧) مرتضى آويني، **فتح خون** (روايت محرم) كانون فرهنكي هنري و علمي ايثاركران، طهران، ١٣٧٣.
(٤٨) مرتضى آويني، **كنجينه هاي آسماني** (كفتارهاي روايت فتح)، كانون فرهنگي هنري ايثارگران، طهران ١٣٧٦.

الحسين الإدريسي*

# الطبقة المستنيرة ودورها في التاريخ الإيراني

يعتبر جلال آلِ أحمد أحد أبرز المفكّرين والأدباء، وكتاب القصة والنقّاد الاجتماعيين والسياسيين الإيرانيين قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وممن أسهموا بدور فاعل في خلق تيار الوعي الذي أفضى إلى الثورة.

تتوزع مؤلفات آل أحمد على عدة مسارات تتداخل في ما بينها أحيانا، من أهمها القصص والروايات، والمؤلفات الإجتماعية والسياسية، وكتب الرحلات، وكتب المشاهدات، أو ما يصح تسميته بمؤلفات علم الإنسان، وبالتالي ترجماته لكبار الأدباء العالميين (الغريب، الأيدي القذرة، موائد الأرض...)[1]. من حيث الحجم يعتبر كتاب "**المستنيرون، خدمات وخيانات**" أضخم كتبه، ويبدو أنه أُلّف بشكل تدريجي، أي أضاف إليه فصولا جديدة في سنوات لاحقة، وهذا ما يستعرضه آلِ أحمد في مقدمته.

يتناول جلال قضية المستنيرين من أبعاد وزوايا مختلفة، ويعود إلى اللغة ليناقش الأساس اللفظي للكلمة "روشنفكران"، ويراجع التاريخ لينقب عن أصول هذه الطبقة الاجتماعية الثقافية في إيران قبل الإسلام وبعده، رغم أنه يخصص فصلا لعرض واقع المستنير الغربي وطبيعته، ويعتبره المثال الأصلي الذي استنتج عنه المستنير الإيراني"[2].

## دواعي التأليف

كان الباعث على كتابته أحداث الصدام الدامي بين الحوزة العلمية في قُم المقدسة والسلطة الشاهنشاهية، المعروف بحادث ١٥ خُرداد من سنة ١٩٦٣ للميلاد، وبعد أن لاحظ بحسرة سكوت المثقفين والمستنيرين عن هذه الغطرسة والدكتاتورية والقمع، وكأن شيئا لم يحدث أبدا، بل إن بعضهم صفق لهذه الممارسات السلبية واعتبرها مؤشرا على عصرية الحكومة البهلوية،

* باحث مغربي.

ودليلا إضافيا بحسب زعمه على رجعية القوى الدينية، عندما شعر جلال أن المستنيرين تخلّفوا عن دورهم المطلوب، ونكصوا عن مواكبة ركب الثورة الشعبية في إيران، وتنبه أكثر من السابق عبر تلك الحادثة الخطيرة ذات الدلالة العميقة إلى البون الشاسع الذي راح يفصل طوال عقود بين المؤسسة الدينية في إيران والمثقفين، واعتبره بونا سلبيا مخربا ينبغي أن يزول(٣).

يبدو أن جهود آل أحمد وغيره من الكتاب والعلماء الإيرانيين في تلك الفترة أتت أكلها على أحسن وجه ممكن، وقربت بين الفئتين، أو على الأقل بين المؤسسة الدينية وقطاعات واسعة من الشباب المثقف الثوري، وكان هذا الائتلاف مما لا يصب بطبيعة الحال في صالح النظام الحاكم. بل يتركز باتجاه معارضته وسحب البساط من تحت قدمه...، وإذا اعتبرنا ذلك الائتلاف شرطا لازما لنجاح الثورة كان لابد من تحققه قبل وقوعها، علمنا مدى أهمية الدور الذي اضطلع به أمثال آل أحمد في توفير الأرضية الصالحة لذلك التغيير الهائل(٤)، وهذا ما ظل ينبه إليه جلال باعتباره مرجعية من مرجعيات المستنيرين حينما يتساءل بألم وحسرة في رسالة بعث بها إلى الإمام الخميني من الحج قائلا "... ولماذا يقفون في اللحظات الأخيرة إلى جانب الحكومة دائما، وهو ما كان يجب ألا يحدث"(٥).

اعتاد جلال على افتتاح كتبه بقصيدة من الشعر الحر، ففي "غرب زدكي" يورد جلال البسملة على رأس قصيدة "لميل ترافيس": تحت عنوان "ستة عشر طنا"، ويبدو أن اختيار القصيدة ليس اعتباطيا، ذلك أنها تشكل صميم النص وليس هامشه، إذا ما حللنا هذه القصائد بتأن وعناية، ففي (ستة عشر طنا) إحالة لمعاناة العمال مع البورجوازيات الوضيعة التي تدعي التنوير باسم التغريب، وتنقل الوباء إلى بلادنا، أما القصيدة الحرة التي افتتح بها كتابه هذا، وهي "لنيما يوشيج"، فتعكس الألم النفسي والجرح الناتج عن خذلان المثقفين الجامعيين تحديدا للانتفاضة الشعبية، وتعبر عن رفض "المرضى الذين يقودهم السكر ويمشي بهم النعاس"(٦)، وقد تعتبر هذه القصيدة بدءا من الخاتمة، حتى لا تتبدل المعاني في الكلام التقريري المباشر والجاف.

## قراءة المدخل

يعرض جلال في المدخل أوليات الدرس الاجتماعي في بسط أسباب التفاوت العلمي والمهني ومعانيه، من المعلّم إلى الأستاذ إلى المتصوف وصولا إلى عالم الدين، ولا يمرّ جلال من دون أن يشجب بعض الوقائع الاجتماعية في العلاقة بالسلطة، كما فعل وهو يتحدث عن التصوف قائلا: (تبذل هذه الأيام جهود متضافرة لجعله بديلا خجولا من الدين، الأمر الذي جعله موضة لها برنامجها الإذاعي "باقة ورد" ولها عباراتها الفجة، يا هو- يا حق)(٧).

## إشكالية الاسم والمسمّى

يثير جلال أسئلة جوهرية حول تسمية المستنير، وتتناسل هذه الأسئلة لتشمل العرض والجوهر وما يلحقهما من ماهية ووظيفة ودلالة: "فما هو هذا المستنير يا ترى؟ ومن هو؟ وفي أي المراتب يمكن أن نصنفه؟ هل تراه ينتمي للميدان الثقافي أم السياسي، أم الاجتماعي، أم العلمي أم ماذا؟، هل هو مجرد شهادة دراسية كالدبلوم أو الليسانس؟ أم أنه مكانة اجتماعية؟، وهل هناك في مضمونه ما يمكن تشبيهه بجهاز (كاسيط) المتحجر في العهد الساساني؟ أم أنه ينتمي إلى الأرستقراطية الحديثة التي تستولدها المدينة المعاصرة؟، ثم ماذا يجب أن يحقق الإنسان من شروط ليكون مستنيرا؟ أو إلى أين يسير هذا المستنير؟"[٨].

الواضح من هذه الأسئلة أنها ليست شرطية معرفية، أي لا تتطلب البعد "الترمينولوجي" وإن كان هذا البعد ضروريا في البداية؛ وفي نظري يحمل هذا المصطلح خصوصية اجتماعية ولغوية إيرانية على الرغم من أن المترجم اعتبر إمكانية ترجمة هذا المصطلح "روشنفكر" بكلمات من قبيل: "المثقف" أو "المتنور"؛ وأزعم أن الترجمة الدقيقة في الثقافة العربية المعاصرة هي أن غالبية المفكرين يربطون الحداثة بالمرجعية الفكرية الليبرالية، وبالتالي يضعون المثقف الديني خارج دائرة الحداثة والتنوير، لأنه بحسب زعمهم ذو مرجعية ميتافيزيقية لا تولد سوى الرجعية، وربما جاء مجهود جلال في هذا الكتاب ليحطم هذه الأسطورة الصنمية التي أعطت المثقف الجامعي صكوك الحداثة والتنوير، وسلبت غيره من الاستنارة.

تحيل إلى "المثقف الحداثي" لأن "المتنور" يقابله الظلامي[٩]، كما يمكن أن يدل على "التقدمي" المقابل "للرجعي"، في إحالتنا إلى المرجعية الماركسية والاشتراكية والقومية، ذلك أن مصطلح المثقف في اللغة الفارسية يحيل إلى "بافرهنك"[١٠] أما "الروشنفكر" فتعني حرفيا "ذو الفكر النير"[١١]، وحينما رجحت ترجمة "الروشنفكر" إلى "المثقف الحداثي" لم أعتمد المعيار الزمني في الحداثة الذي ينأى في مضامينه عن المعاصرة، فكم من مفكر معاصر ذي أثر رجعي وظلامي، وكم من فكر قديم يحمل نزوعا تقدميا متنورا حداثيا، وقد يكون تحول جلال نفسه جاء نتيجة ضغط الواقع الإيراني الذي قلب تلك المفاهيم، وما أدهش جلال وشريعتي هو وقوف "المثقف الحداثي" إلى جانب الدولة البوليسية الرجعية معاداة لحركة الجماهير، ورأوا كيف أن العلماء المعممين الذين كانوا ينعتون "بالإكليروس" يقودون المسيرات الشعبية ضد حكومة الشعوذة، من أمثال "الإمام الخميني" و"المرتضى المطهرّي" و"حسين بِهِشتي" وقبلهم جميعا "حسن المدرس"، في حركتهم لإخراج المجتمع من الظلمات إلى النور، وجاءت حادثة ١٥خرداد لتتويج هذا الانقلاب الفكري. وإذا كان جلال وشريعتي ينتميان ضمنيا إلى هذه الفئة (الروشنفكران) بحكم تكوينهما الجامعي وبعدهم عن التعليم الحوزوي، فقد تسلحوا بشجاعة منقطعة النظير في فضح هؤلاء الذين يقفون في صفهم بدون مواربة أو مخاتلة،

وعملوا على الإشادة بعلماء الدين المناضلين، مع إخراج علماء الدين الرجعيين الذين هم الوجه الآخر "للمستنيرين الظلاميين"، كما أن علماء الدين المناضلين أنفسهم لم يتوانوا في فضح من يقفون في صفهم من الرجعيين الذين وصفهم الإمام الخميني ب "الأفاعي السامة" وبأنهم" أسوأ من الشاه"؛ لهذا كان دأب جلال خلخلة مفهوم المستنير معرفيا واجتماعيا وتاريخيا لتتحدد المسؤوليات بدقة.

**مميزات المستنير:** هل ترتبط الاستنارة بشواهد "الليسانس أو الدكتوراه؟، لنقول أن فلانا أكثر استنارة لأنه أكثر دراسة من الآخر؟، ربما كان المستنير يعني لدى البعض الذاهب إلى الخارج، أو المتغرب،... ويبدو أن هذا الغموض والأسئلة المتروكة بدون جواب تسببت إلى حد ما في إقصاء كل علماء الدين، والكتاب المتدينين ووعاظ المنابر عن دائرة الاستنارة، وذلك حتى لو اجتمعت غالبية مقومات التنوير وشروطه في ذلك العالم الديني أو الواعظ المنبري"[١٢]. يبدو من الواضح عدم وجود صلة بين كون الإنسان مستنيرا، وبين طول قامته وملبسه، أو كونه رجلا أو امرأة، أو شابا أو عجوزا، فالمستنير مفردة تتصل بالواقع الفكري والثقافي للإنسان، وترتبط برؤيته الكونية ونظرته إلى قضايا الحياة[١٣].

لكن يبدو أن الإشكال لم يحسم بعد، حينما يثير المؤلف مسألة نسبية الاستنارة، أي جغرافية المستنير الاجتماعية: "هل يمكننا القول: إن المعرفة بأمور العالم، والبقاء لفترات معينة في بلدان مختلفة أحد شروط المستنير"؟، هل المستنير درجة اجتماعية؟ أي هل هو عضو في طبقة اجتماعية هي طبقة المستنيرين؟ كما تقول بذلك الأحزاب الشيوعية في العالم، إذ تعتبر العمال والفلاحين والمستنيرين الأركان الثلاثة الرئيسية التي يتكون منها المجتمع، بحيث يكون المستنيرون الأعضاء في الحزب الشيوعي هم النخبة المختارة من طبقتهم... هل يحتكر المستنيرون "النخبوية" لهم في كل الطبقات الاجتماعية؟[١٤].

إن صياغة السؤال عند جلال هي الإجابة ذاتها، فأسئلة آل أحمد "لا تبدو ساذجة رغم بساطتها، إنها أسئلة المأزق الاجتماعي للمستنير، وطالما يطرح جلال الأسئلة لا ليجد الجواب، بل ليستفز القارئ ويجعله شريكا في الجواب، بهذا يكون فهم السؤال هو الجواب نفسه، بهذا الإلماع ينتقل جلال من فقرة لأخرى تاركا خلفه سلّة من الأسئلة الحرجة التي يقرها بإجابات ساخرة تهكمية ناقدة.

ما هو الدور الذي يضطلع به المستنيرون في رسم مستقبل بلادهم؟، ولماذا خسر المستنيرون في عصرنا اعتبارهم ومكانتهم، ليكونوا أشبه بأصحاب الأملاك أو المشاركين في السلطة في البلدان النفطية لتسلخ عن المستنيرين حيثيتهم واعتبارهم؟؛ إذن ما هي شروط مساهمة المستنيرين في السلطة؟، وما هو الموقف الجدير بالمستنيرين اتخاذه من السلطة في بلد مثل إيران؟ ثم ما هي الفروق الموجودة أو التي يجب أن تكون بين المستنير الإيراني

والمستنير الأوربي، من حيث موقفه من السلطة أو الدين، أو الشركات الأجنبية، أو الاستعمار؟[١٥] يبدو أن جلال يجنح إلى سلاح النباهة واليقظة في إشاراته، إذ على الرغم من اطلاعه الواسع على الفكر الغربي لا يقصف قارئه بالمخدرات الفلسفية، كما يفعل بعض الاستعراضيين مع عسكرييهم. وبالهوامش من المصادر الأجنبية وبكل اللغات الحية والميتة، وفي هذا النهج يلتقي جلال وشريعتي في نمط الكتابة: "أرجو أن يعثر القارئ على أجوبة كل هذه الاستفسارات في هذا الكتاب، ولو على شكل مقترحات عامة، وإن لم يعثر فلا ضير، لأن أقصى مزاعمنا في هذه الأوراق إثارة التساؤلات والاستفهامات ليس إلا..."[١٦].

## من هو المستنير؟

يرى جلال في استنطاقه الأصل اللغوي أن المنطلق كان خاطئا في جعل المستنير بديلا من مفردة (انتلكتويل)، وهذا الخطأ الشائع ولد أخطاء إجتماعية، ومادامت هذه المفردة غير محسومة، فإن وضع صاحبها (المستنير) أيضا غير محسوم، وتبسيطا للمسألة يرجع جلال إلى مصدر الكلمة اللاتيني (أنتلكتواليس) وهو اسم مفعول، أي تركيب وصفي من (انتلجري) الذي هو مصدر لاتيني بمعنى "الفهم" أو "الإدراك" أو "الذكاء"، وهذا يكون أفضل معادل فارسي (للأنتلكتويل) هو الذكي أو الفاهم، وهذا ما يمنح صاحبه الريادة أو الطليعة، "ولنا أن نلاحظ أيضا مصطلح "انتلجنسيا" الذي تسرب إلى اللغات الأجنبية عبر الآداب الماركسية، والذي يعني جماعة الأذكياء الروس من ذوي التعليم الأوربي، والذين بإمكانهم وعي القضايا الاجتماعية بصورة عميقة مبكرة، مما يخولهم لإطلاق مزاعم قيادية كبرى، فتراهم رواد كل التحولات السياسية والاجتماعية[١٧]، وهنا تبرز مشكلة أخرى، فإذا كان الأمر بالذكاء... سيكون من الممكن اعتبار أي عامل أو موسيقار أو عالم دين أو معلم أو سمسار أو وزير ذكيا أو حصيفا أو نخبويا، أو اعتباره خلاف ذلك.

إن قراءة هذا الكتاب لا تسمح باختصاره وتقديم نتائجه، لأن عمقه وقوته في التفاصيل والإشكالات التي يثيرها المؤلف، حتى تلك الكرونولوجية التي يقدمها جلال للمصطلح هي فضح إضافي لزيف المستنير، إذ لا بد من الإشارة إلى أن (روشنفكر) هي ترجمة لمفردة "منور الفكر" التي شاعت في عهد المشروطة، ففي ذلك الحين عندما عاد أبناء الطبقة الأرستقراطية من الخارج شرعوا بترجمة القانون الأساسي (الدستور) البلجيكي، ليسمّوه قانونا أساسيا أيرانيا وحينها كانت عامة الناس تقلد علماء الدين في تسمية هؤلاء بالمبيعين بينما كانوا يسمون أنفسهم "منور الفكر" وهي ترجمة (les éclairés) إن ذلك هو حجر الأساس الذي وضع بشكل معوج للاستنارة في بلادنا، فإذا كان رواد الفكر في فرنسا قد أطلقوا على أنفسهم تلك التسمية، ربما كانوا قد تجاوزوا عصور الظلام الوسطى، ولكن لا أحد يعلم على

وجه التحديد ما هو السبب الذي دفع رواد الفكر إلى تقليدهم حتى في اختيار التسمية، فهل كانوا قد مروا هم أيضا بعصر نهضة فنية؟، أم أنهم وضعوا موسوعة ضخمة في العلوم؟[١٨].

**ـ المستنير والتحرر الفكري:** التحرر الفكري أحد أهم مستلزمات التنوير وخصائصه، وقد استمد مبررات وجوده كردة فعل شديدة لسلطة المسيحية، وقد بلغ التحرر الفكري لدى المستنيرين الأجانب درجة الارتداد، لاسيما بعد الشعار الذي رفعه ماركس "الدين أفيون الشعوب"، حيث غدت معارضة البابا والكنيسة والمسيحية على رأس قائمة الأولويات لدى المستنير الغربي، والغريب أن مستنيرينا انزلقوا إلى تقليد ببغاوي للمستنير الأجنبي في هذا المجال، من دون أن يتوفروا على تمهيدات وظروف مثل هذا الارتداد[١٩].

**ـ مستويات التفكير المختلفة:** إن مساحة العالم الذهني لكل إنسان تتناسب طرديا مع تجاربه في العالم الخارجي، وهذه التجارب قد تكون مستخلصة من الدراسة والكتب والتعليم، والسير في الآفاق لا يتحول إلى عامل تغيير في ذات الإنسان إلا إذ استند على أساس من التكامل الروحي يكتسبه الإنسان في المدرسة، وعندها سيكون من السهل الحدس بأن التنوير (في أي بلد كان) يرتكز على دعائم المدرسة، والمدرسة هي أصغر وحدة لتحصيل العلوم والثقافة[٢٠].

**ـ رؤية البصر أو الرؤية الكونية:** لا ترتبط الرؤية النيرة بالجانب الفزيولوجي، أي بناءعلى الحواس الخمسة، إنها إحالة على "رؤية الفؤاد" بتعبير القدماء، أي النظرة الثاقبة إلى القضايا الحياتية، ومعيار هذه النظرة حسب جلال لا ينبني على التجول أو العلم، إذ "نشاهد الكثير ممن تجولوا في أنحاء العالم المختلفة ما يزالون على درجة خطيرة من الغباء والبلادة، وهناك الكثير من مدمني قراءة الكتب لا يعرفون الناقة من الجمل، والطامة الكبرى هي أن كل هذا يحدث على صعيد القضايا الاجتماعية المصيرية أيضا[٢١]؛ فما السبيل أيضا إلى اكتساب هذه الرؤية الكونية؟، يجيب جلال: إن هذا يحدث في الوقت الذي لا ينبغي فيه الاهتمام الحقيقي بمصالح المجتمع العامة، والتحرر من الفردية والانتماء إلى الكل الاجتماعي، وهذا يعني انتشال النفس من بئر الذات الضيقة، والتخلص من قيود البيت والمدينة واللغة والدين، وباقي الانتماءات الخاصة، والنظر إلى العالم كوحدة واحدة من البشر بما تشتمل عليه من لغات وقوميات وأعراف متفاوتة وثقافات وأديان مختلفة؛ وينبغي أيضا نبذ العصور السحيقة، وما زخرت به من معتقدات وأبطال كنا نتصورهم أشرف المخلوقات من ذوي المنة الكبرى على الكرة الأرضية، ويفيد كذلك أن الواقع ليس قضاء سماويا مبرما، وإنما يجب أن نبحث في أسبابه ومكوناته، ويفيد أيضا استبدال الأخيلة والأحلام الوردية بالمبادرة الشجاعة لتغيير الوضع نحو الأفضل، والتوفر على مقاييس ومعايير تاريخية واجتماعية[٢٢].

تقتضي منا هذه الوصفة التي يقدّمها جلال وقفة طويلة وعميقة، حتى لا يساء فهمها فيقال إن جلال يسقط في التناقض، أي كيف يدعو إلى التمسك بالخصوصيات الذاتية للصمود في وجه تشريد التغريب، ويدعو في الوقت نفسه إلى التحرر من قيودها، ورفعا لكل لبس نقول باختصار شديد إن اللغة القومية والدين والتاريخ، إذ لم تمنح هذه العناصر صاحبها في الفهم والإدراك تحررا وطاقة وصلابة اكبر، ستهوي به في مهاوي الرجعية التي لن يخرج منها أبدا، أي إنها تتحول من محرر إلى قيد وسجن ودائرة للتخلف والتقوقع، ونهج هذا الفهم النير يرتبط بالتمسك بفلسفة الدين والقومية واللغة والتاريخ، لا أن نتمسك بطقوسها الفلكلورية التي تستعمل "كفيترينات" لجلب السياح وجلب علماء الاجتماع والآثار والأنتروبولوجيا الغربيين.

**ـ التعبُّد والعلم:** ينطلق جلال في هذا الباب من إدراك الحواس الذي كان قد عمل على نفي تأثيره في الاستنارة في مكان سابق، ليقف على قاعدة ذهنية في مسلك الاستنارة في قوله: "بقدر ما يفتقر الضرير بالولادة إلى الذاكرة البصرية، والأصم بالولادة إلى الذاكرة السمعية، فإنه سيعاني من نقص في باقي أدوات التفكير... مثل هذا يقال عن الشخص الذي يجهل بالعلاقات السببية بين الأشياء، أو الذي يجهل تأثير الأحداث السياسية والاجتماعية على التحولات الاقتصادية، إذن فانغلاق أحد منافذ الذهن يؤثر سلبا على باقي مناطق الذهن حتى لو كانت منافذها مفتوحة، والمهم أن الإنسان يبدي ردود أفعال إزاء الأحداث بشكل يتناسب مع نضج أو بساطة عالمه الذهني"[٢٣]، ويسوق أمثلة على ذلك، نذكر منها مثالا واحدا: في فيتنام تدور رحى حرب طاحنة، الرجل العامي لا يعرف عنها شيئا، وإذا علم شيئا فسيتمنى بدافع من نزعته الإنسانية الخيرة أن تنتهي بأسرع ما يمكن، وسيرفع يديه بالدعاء لكي تنتهي، وهو في ذلك صنو للبابا الذي لا يمتلك إزاء هذه القضية سوى الدعاء والتضرع؛ أما المستنير فسيبحث عن أسباب هذه الحرب، ويتابع جذورها في الاستعمار... والرأسمالية العدوانية التي تطل اليوم بثياب حقوق الإنسان، لترفع شعارات إشاعة التحضر ومقارعة التوحش، بعد ذلك يطرح جلال ثلاثة أقانيم للاستنارة وهي: الجرأة بمعنى الاستعداد والشجاعة وعدم الخوف، والترخيص بمعنى الإمكان والقدرة الفكرية، والفرصة بمعنى وقت الفراغ[٢٤]، وتقتضي هذه الأقانيم تصنيفا تمثيليا ضمن مظاهر المستنيرين.

**أولاً: من كان أسيرا لبطنه وسائر حاجاته المادية،** والفئة الأولى من هؤلاء تتمثل في الطبقات المستغلة، أي التي يستهلك أبناؤها أعمارهم في البحث عن لقمة العيش، ولا يجدون الفرصة للتفكير سوى ببطونهم وبطون أبنائهم، ومنهم أيضا من يعتبرون أعضاءهم السفلية مركز الوجود الكوني، فرغم أنهم قد يجدون الفرصة للتفكير، إلا أنهم لا يمارسونه إطلاقا، ضمن هذا النمط ينضوي العامل والفلاح والكادح، وهذا بحد ذاته من وصمات العار التي تحملها الإنسانية المعاصرة على جبينها، حيث انخفاض معنى الحياة عند الأغلبية الساحقة

من البشر إلى مستوى الحيرة بالمعيشة وملء البطن؛ أما الفئة الأخرى فتضم المترفين والمبذرين وأهل اللهو والعبث والعربدة، فالذي لا يتعب دماغه بالتفكير والتمحيص، ولا يعصب الرأس الذي يعاني من الألم، ولا يشعر بأوجاع الآخرين، ولا يتدخل في ما لا يعنيه، ويذهب ويأتي في طريقه منكس الرأس، وفلا يمكنه هو الآخر أن يكون مستنيرا حقيقيا.

**ثانياً: الإنسان المتعصب، سواء كان تعصبه دينياً أو سياسياً:** إن التعبد في نظر جلال هو الطاعة العمياء، ولا فرق بين أوامر الحاكم في السماء، والأفضل أن أقول: "إن إحدى الفئتين تصبر بأمر الحاكم السماوي على الظلم الذي تنفذه الجماعة الثانية بأمر من الحاكم الأرضي، ومعنى هذا أنهما وجهان لعملة واحدة، وعلى كل حال فالطاعة العمياء مما يسلب صفة التنوير، وليس النقاش هنا حول رفض طاعة القانون. أو رفض طاعة التعاليم الأخلاقية والدينية، وإنما النقاش حول علاقة التعبد بالتنوير الذي يرى للإنسان الاختيار والمسؤولية والحرية". وليت جلال عمق النظر في هذا المقام، الأكثر خطورة على الإطلاق، وطرح سؤالا: كيف لهذا الدين الذي يمنح للإنسان أبعادا إلهية في الأرض يتحول في فهم البعض وممارستهم إلى كومة من المغفلين والسذج، أو إلى جلادين تحت إمرة الحاكم؟، وقد بين الشهيد شريعتي هذه النقطة بعمق حينما حلل أبعاد وكوارث الاستحمار الديني على البشرية في السلطة والاجتماع والنفوس، وخلاصة جلال في هذه النقطة هي أن الفكر الذي يحتاج دائما إلى "افعل" و "لا تفعل" لا يمكن اعتباره فكرا ناضجا؛ ولهذا فإن غالبية المجتمعات البشرية اليوم تدار بهذا الشكل؛ أي إرهاب الإنسان ودفعه للاهتمام دائما بمأكله وملبسه ومسكنه وهو خروج به من دائرة الإنسانية، وتنزيل له إلى مستوى البهائم. وهكذا فإن التنوير لا يتأتى إلا عندما يتحرر الإنسان من هموم الخبز واللباس والمعيشة، ليتوفر على الفرصة الكافية للسير في عالم الملكوت[٢٥].

يستعين جلال بمفكِّرين غربيين وفي مقدمتهم "هربرت ماركوزه" وفي الاستدلال على انتقال الاستغلال البرجوازي من التهييج العضلي إلى التهييج الذهني والفكري والتقني، فالمهم هو الدماغ الذكي، وليس اليد الماهرة، والأنفع هو عالم المنطق وليس العالم اليدوي، والأرجح هي الأعصاب وليس العضلات، وبهذه الطريقة تتساوى جميع الأعمال، وتهبط إلى مستوى واحد من الابتذال، ولا يعود ثمة فارق بين الأعمال الإنتاجية وغير الإنتاجية"(٢٦)، وللاستدلال على علاقة العمل بالفكر يسوق رأي "هايدغر" أيضا، ربما للرد على الماركسيين النصّيين الذين يعطون كل شيء للعمل بجعله قاعدة للفكر... "لكن لا أحد يستطيع إنكار أن التقنية والصناعة والتجارة، باعتبارها من أهم الممارسات البشرية، ونتائجها، لها اليوم دور حاسم في تحديد الواقع الحياتي، فكلمة "عمل" هنا لا تعني مجرد الحركة ونتائجها، وإنما هي بمعناها الهيغلي حيث الفكر مرحلة من حركة منطقية (دياليكتيكية) تتحقق بها صيرورة العالم ويكتمل بها الواقع"[٢٧].

ـ المستنير والمهنة: إن المستنير هو المتحرر من التعبد والعصبية والخنوع، والذي غالبا ما يكون صاحب عمل فكري، والذي يقدم حصيلة عمله للآخرين من دون أن يهدف إلى مكاسب مادية (الإثارة)، أي أن حصيلة عمله هي في الواقع معالجة لمشكلة اجتماعية معينة قبل أن تكون وسيلة لاستحصال فائدة مادية[٢٨].

مشكلة المستنيرين في بلادنا هي أنهم نشأوا بمعايير أخرى لبيئة أخرى، ولكنهم مضطرون للحياة في هذه البيئة: إن البلاد الأجنبية والمدارس المتفرنجة في بلادنا تنشئ الشباب للحياة في الأجواء الأجنبية الراقية (المتروبول)، ثم تطلقهم في المجتمعات التقليدية المستعمرة؛ ونتيجة هذه المشكلة هي هروب الأدمغة، ومجافاة العقائد التقليدية، وإذا قدر للتنوير أن يبقى على قيد الحياة في هذه المجتمعات التقليدية، فإن بقاءه أشبه بنوع من العمالة للاستعمار، أو الترجمة لمستشاري الاستعمار وليس كعنصر ذي مكانة مؤثرة"[٢٩].

## إشكاليات المراكز التعليمية

يتساءل جلال: "لماذا بادرنا منذ البداية، وعلى عهد الدولة القاجارية إلى استحداث مدارس جديدة للعلوم الحديثة بدل إدخال هذه العلوم إلى المدارس القديمة؟" وبذلك شطبنا على كل المؤسسات الثقافية التقليدية، والطريف هو أننا لم نحصل من مدارسنا الحديثة وجامعاتنا على دراسات وبحوث قيمة تخدم العلوم في البلاد، واليوم مع أن بناء جامعة كمبريج البريطانية مقتبس من مدرسة "ماردشاه" في إصفهان، ترانا نبدل مدرسة "مادرشاه" إلى متحف، ثم نفتتح جامعة إصفهان لنقصف المجتمع بأصحاب الشهادات: فأي جامعاتنا الحديثة لها حياتها العلمية النشيطة بحق؟ إننا هدمنا التراث والمعاصرة في آن واحد، ونبذنا الأمس من دون أن نضمن الحاضر.

## مميزات المستنير

### أولاً: التغرُّب

أي الذي يرتدي الثياب والقبّعة والحذاء الأجنبي، وإذا استطاع احتسى الخمر، وحلق ذقنه؛ وهو ممن ذهبوا إلى الخارج، يستشهد في كل مناسبة بأمثلة من الخارج... يعرف شيئا عن الميكروبات، ويرفض الطب الهندي واليوناني، وما شاكل، ولا يتحدث إلا بلغة الفيتامينات ويذهب إلى نوادي الرقص.

### ثانياً: عدم التدين

أو مجرد التظاهر بالدين، بمعنى أن المستنير لا يرى من الضروري الالتزام بأي دين... فهو لا يؤم المسجد، ويفضل الكنيسة بلا شك، وذلك من أجل البيانو، أما الصلاة.... فهي في

أحسن الأحوال رياضة صباحية، وكذلك الصوم الذي إن أداه فمن أجل تقليل الوزن، وفي هذا الإطار يعتبر جلال أن كتابات المهندس "مهدي بارز كان" كانت محاولة لتبرير الدين للمتغربين.

### ثالثا: التعليم

فالمستنير إما أن يكون حامل شهادة الدبلوم أو الليسانس، إذا كانت شهادته من أوربا أو أمريكا فهو في ذهن العوام أكثر استنارة، أو أنه هو الذي يعتبر نفسه كذلك، وقد يكون صاحب معلومات يسيرة في الفيزياء والكيمياء، لكنه بلا شك صاحب آراء عميقة في "علم النفس" و"فرويد" و"علم الاجتماع" بمعنى أنه يلح في العلوم التي تحتاج إلى وقت طويل كي تصبح علوما[٣٠].

هذه رؤية العوام للمستنير، وهي رؤية المستنيرين لأنفسهم، ومهمتها تبسيط خصائص أخرى نذكر منها ما يلي:

**الأولى:** الاغتراب عن البيئة المحلية التقليدية بكل ما تنطوي عليه من تاريخ ودين ولغة وثقافة والاهتمام بالتراث والثقافة الغربية، أي يعيش رسولا للغرب، ويتمنى من أعماق قلبه أن تتغير هذه البيئة إلى ما عليه الغرب

**الثانية:** التوفر على رؤية كونية علمية ونبذ القضاء والقدر، والتوفر على معايير للمقارنة في كل الأمور، بالرغم من أن هذه المقارنات غالبا ما تنتهي لغير صالح المجتمعات التقليدية[٣١].

استخلاص أولي: وفقا لهذه الخصوصيات فإن المستنير في إيران هو صاحب الرؤية الاستعمارية التي يطرحها على أنها رؤية علمية، أي أنه يتحدث عن "العلم" و"الديموقراطية" والتحرر الفكري في مجتمع لم تطأه أقدام العلم الحديث، وهو لا يعرف أبناء شعبه لكي يعتبرهم جديرين بالديموقراطية، ولا يستخدم التحرر الفكري مع أنظمة الحكم الجائرة، وإنما يشهره في وجه العناصر التقليدية (الدين، اللغة، التاريخ، الأخلاق، الأعراف) فقط ذلك أن استخدام التحرر بوجه السلطات والمؤسسات الاستعمارية عملية مستصعبة ومعقدة ومحفوفة بالمخاطر وبأنواع الرقابة والإلغاء، ومن هنا تنشأ الكسروية (نسبة إلى أحمد كَسْرَوي الذي سفَّه المعتقدات الدينية) ثم فتاوي التكفير من قبل علماء الدين، وبالتالي ضمور تأثير المستنير في المجتمع، هذا فيما لو سلم المستنير من السجن والنفي والاغتيال والإعدام[٣٢].

## المستنير الإيراني والمستنير الغربي

إن يد المستنير الغربي مبسوطة في "المتروبول"، مبسوطة للانتفاع من كل المؤسسات التعليمية والمختبرية والمتاحف الغنية بمسروقات البلدان المستعمرة، مما يؤهله للبحث عن ما

ورائية جديدة ذات طابع علمي يقوم على أساس التحرر الفكري بدل ما ورائيات الأديان القديمة، أما المستنير الإيراني فيعيش في بلاد نصف مستعمرة، ولا تتوفر له تلك المؤسسات التي سرقت منه، ولا نصيب له من التضارب الحر بين الأفكار والعقائد... وهو بالدرجة الأولى يواجه بالهجمات المتتالية التي تشن بواسطة التكنولوجيا المتقدمة ونتائجها، والتي تستصحب قيما وأعرافا جديدة؛ فهي تدحض الأفكار والمتبنيات التقليدية[٣٣]؛ إن الهجمات الاستعمارية لا تهدف فقط إلى نهب المواد الخام والعقول البشرية من المستعمرات، وإنما ترمي إلى تدمير اللغة والآداب والموسيقى والأخلاق والدين في البلاد المستعمرة، فهل يصح للمستنير الإيراني، عوض التصدي لهذا الهجوم الكاسح، أن يشارك المستعمر جريمته؟ ماذا تريد المتروبول من هذه البيئات المحلية سوى المواد الخام والعقول الآدمية؟، وكيف تتعامل مع هذه المجتمعات التقليدية؟؛ هل تراها تقوم بشيء سوى تسليط الحكومات العسكرية المستبدة على رقاب الشعوب؟، وهل لهذه الممارسة من إسم غير الاستعمار؟؛ فالمستنير إذن ليس سوى عميل للاستعمار، لذلك تجده منقطعا عن بيئة الأم، وغير مهتم بالقضايا المحلية، وإن كان له بعض الاهتمام فليس بقصد تذليل الصعاب، وإنما بقصد إلغائها ودفنها.

صرخات هناك وصداها هنا:

إذا افترضنا أن المستنير "ضمير المجتمع" كما هو الحال بالنسبة لـ"سارتر" و"راسل" وغيرهم في بلدانهم، فإن صرخات الرفض والإدانة حينما ترتفع من هذا "الضمير" في المجتمعات الأوربية والأمريكية بوجه الممارسات الاستعمارية للدول الكبرى، أفلا يتوجب على "ضمير" المجتمعات المستعمرة من باب أولى أن يرفع صوته هو الآخر بالرفض والاستنكار لهذه الممارسات، الأول يصرخ لمشاركته المباشرة في القابلية للاستعمار، إذن حينما يرفض الأول أن يكون سارقا، لابد للثاني من المقاومة إزاء أن يكون مسروقا، لا أن يعين السارق على فعلته، وهكذا ففي العصر الذي يصعب فيه التعويل على اتحادات العمّال العالمية (لأن عمال البلدان السارقة المتخمة، هم أحد أسباب استعمار العمال في البلدان المسروقة الجائعة) ما يزال هناك مجال للحديث عن اتحادات المستنيرين في العالم[٣٤].

## المستنير من وجهة نظر غربية

الرأي الفرنسي: المستنير يمارس عملا فكريا يقابل من يمارس عملا يدويا، غير أن "مؤتمر الاتحاد العالمي للعمال المستنيرين" المنعقد في باريس عام ١٩٥٢ قدم تعريفا أوسع للمستنير، وهو "... من يضطره نشاطه اليومي إلى نوع من الجهد الفكري الممتزج بالابتكار وإثبات الذات، وبشكل يغلب فيه النشاط الفكري على الجهد البدني اليومي"[٣٥].

**الرأي السوفياتي**: "المستنيرون طبقة اجتماعية وسيطة، متشكلة ممن لهم أعمال فكرية

وتشمل المهندسين والتقنيين والمحامين والفنانين والمعلمين وعمال العلوم"(٣٦).

**الرأي الأميركي:** يقول "Seymour Martin Lipest" في مقالة بعنوان "المستنيرون الأمريكيون وواقعهم الراهن":"المستنيرون هم خالقو الثقافة أو موزعوها، أو مستعملوها، وأقصد بالثقافة علام الرموز والكنايات المشتمل على الفنون والعلوم والأديان، وفي داخل طبقة المستنيرين هذه ثمة مجموعتان ذواتا مستويين متفاوتين: الأولى تتمثل بالمبدعين وصناع الثقافة وهم نواة المستنيرين...، والثانية يمثلها منفذو الفنون المختلفة وغالبية المعلمين والصحفيين، كما يمكن إضافة مستوى ثالث وهم أصحاب المهن الحرة كالأطباء والمحامين"(٣٧).

**رأي سارتر في المستنيرين الإنجليز:** يقول: "في بريطانيا لا يختلط المستنيرون بالمجتمع، بقدر ما نختلط نحن بالفرنسيين، لأنهم يجعلون أنفسهم طبقة أجنبية للعرف العام، تمتاز بشيء من الحدة والاعتزال عن باقي الطبقات"(٣٨)... إن روّاد النوادي وشعبيتهم استبعدوا النقاشات السياسية والدينية الساخنة منذ أمد طويل وألغوها من حيز السجالات الدائرة بينهم، ويعلق جلال قائلا: وحينما نتحدث عن السلوك المسالم الاعتزالي للمستنير الغربي (ولا سيما الإنجليزي) والمتسم بالأرستقراطية، لابد أن نلاحظ الجانب الاستعماري في شخصيته، فبعد سنوات من العيشة المجانية في المستعمرات، وتفريغه عقدة وعصبياته هناك، من الطبيعي أن يعود إلى موطنه وقد أصبح حملا وديعا(٣٩).

**وجهة نظر أنطونيو غرامشي:** يعتبر غرامشي أول ماركسي رفض تصنيف المستنيرين على أساس العمل الذي يقومون به، أو وفقا للأفكار التي يحملونها، إنما حاول إعطاء رؤية خاصة عن المستنيرين وموقعهم في المجتمع، يقول: "إن خطأ المنهج الدارج يكمن برأيي في أنه يجعل معيار التنوير كامنا في ما هو ذاتي وطبيعي في التنوير، وليس في مجموعات العلاقات التي تربط التنوير بشبكة العلاقات الاجتماعية العامة، في كل أنواع الأعمال البدنية، وبهذا فكل الناس مستنيرون، ولكن ليس من واجب الأفراد في المجتمع القيام بمهام المستنير"(٤٠).

**آراء "ريمون آرون":** يصف أنصار سارتر "آرون" بأنه كلب حراسة الرأسمالية، يقول آرون: "لكل مجتمع أُمناؤه الذين يديرون الأعمال في المؤسسات الحكومية، وله أدباؤه وفنانوه الذين يثيرون ثقافته وتراثه وينقلونها من جيل إلى جيل، تتزايد نسبة العمال اليدويين في الصناعات يوما بعد آخر، وفي الوقت ذاته يزداد العمال المفكرون، كما أن ذلك يقتضي بروليتاريا تحسن القراءة والكتابة ويعلق جلال قائلا: القراءة والكتابة، فقط لا أكثر، أي إلى الحد الذي يمكنهم توقيع أسفل استمارة التوظيف أو قراءة التعميمات الحكومية، وهذا هو المعنى الحقيقي لمكافحة الأمية في غالبية البلدان المستعمرة، ثم إنها ليست أكثر من مسرحية للرياء...(٤١) التعريف الأهم لهذه الفئة هو العمال غير اليدويين، ولكن في فرنسا لا أحد يعتبر

سكرتير إحدى الدوائر مستنيرا، حتى لو كان خريج جامعة، فهو بمجرد أن يتوظف في دائرة ويشرع بتنفيذ الأوامر التي تملى عليه... لن يعود أكثر من عامل يدوي[٤٢].

**المستنير الإيراني:** يرى جلال "أن المستنير ظهر في الغرب بحسب قانون التطور الاجتماعي الماركسي حين وصل إلى الثورة البورجوازية وما اقتضته من تطور العلوم الطبيعية وتجارة السوق ليصل إلى مرحلته الاستعمارية، وبالتالي استيلاء طبقة من المستنيرين في داخله، مركزا على إنجلترا وفرنسا وألمانيا وأمريكا، التي ظهر فيها أشهر العلماء والكتّاب والفلاسفة والمستنيرين، كما أن أكثر المتاحف والمختبرات والمراصد والمعامل والجامعات، توجد هناك"[٤٣] ولابد من أن أضيف فورا أنني أستثني من الموظفين تلكم النسوة المتعصرنات العائدات من أوربا (الغرب)، والقانعات بأن يكن مجرد مزهريات للزينة في غرف انتظار رؤساء شركات النفط أو مترجمات، أو لوحات جدار في هذا المكتب أو ذاك.

لا ندري كيف سكت جلال عن الصين واليابان، مع علمنا أن اليابان بعد هزيمتها في الحرب العالمية قد تحولت إلى نسخة رديئة لأمريكا رغم كل المسحوقات والدعايات التي تريد تلميعها، لتصورها لنا وكأنها تعتبر نموذجا جديدا،مع أنها لاتشكل سوى نسخة كربونية للغرب ولو أنها شرقية من جهة الجغرافيا.

يرى جلال أن المستنير الإيراني لن يعرف المسار الصحيح ما لم تتناغم آراؤه مع أمثال "برتراند راسل" و"سارتر"، هؤلاء الذين أخذوا لقب (الضمير الأوربي المريض) والظاهر أنه الضمير الذي استيقظ متأخرا من نوم استمر مائتي سنة قضاها في الفراش الوثير الذي خيط من مسروقات آسيا وإفريقيا وأمريكا اللاتينية"[٤٤]، ولن يتحقق التنوير في إقليم تابع، أي مستعمرة غير علنية؛ هذا هو التنوير الثقافي، أما التنوير الاقتصادي فهو مستحيل في ظل تكالب الشركات الأجنبية على خيراتنا بمساعدة طبقة المنتفعين (الكمبرادور) (همبالكي)، أي الذين يجلسون على مائدة واحدة مع الشركات الأجنبية بضرب الصناعات اليدوية المحلية والاستثمارات الوطنية الصغيرة، وترك الشغيلة بلا عمل، ويضطر معه التجار للانضمام إلى الشركات الكبرى (وهذا ما تحقق في مجال المشروبات الغازية والصحافة والزيوت النباتية...)، وما من شك في أن هذه الشركات هي الذراع اليمنى للاستعمار"[٤٥]، ويخلص جلال إلى تصنيف الركائز الداخلية لهذه الفئات القذرة متمثلة في طبقات الملاكين الكبار للأموال المنقولة (الرأسماليين الكمبرادوريين)، والمتخصصين الصناعيين (التكنقراطيين) وطبقة رجال الدين الرجعيين والمستنيرين المنظرين لمثل هذا النمط من التداول في كتاباتهم وكلماتهم، والأهم من كل هؤلاء ضباط وأمراء الجيش (الفعليون منهم والمتقاعدون) وكل من لهم مصالح آنية ومستقبلية في هذه الدوامة، ولا شك أن لمثل هذا النظام، أو اللانظام دوره في تضخيم المدن..."[٤٦].

## الحد الأعلى والحد الأدنى من التنوير

المستنيرون في هذا المعترك فئتان: القسم الأعظم يدورون في فلك الجهاز الحاكم، يمدّون هذا النظام بالأفكار ويبررون سلوكياته عمليا، والقليلون منهم يفتشون عن مخرج وهم أصحاب الحد الأعلى، أما الأوائل فهم الخدم المباشرون للجهاز العامل لصالح الاستعمار"(٤٧)، وهم الحد الأدنى أو المنعدمون في نظر جلال. ويضع آل احمد سلما ترتيبيا للمستنيرين حسب تأهيلهم ومهنهم أيضا، إذ يجعل علماء الكلام في المقدمة وفي النواة، ويقصد بهم من تكوينهم الكلمة، وعملهم مع العبارات والتدريس، ممن يخلو عملهم من المصالح الشخصية وطلب الأجور، باستثناء المحامين، لأن طلب الأجور لديهم أوضح من أن ننكره، أما في المدار الثاني فيرتب جلال الأطباء والمهندسين التقنيين والباحثين في مختلف الفنون، والفرق بين الفئة الأولى. وهذه الثانية، أن أصحاب القسمة الثانية لا يعتبرون الكلام أداتهم الرئيسية في العمل، ثم إن أعمالهم ليست تربوية مباشرة، وتعود إدارة المعامل والسدود والمستشفيات والمختبرات إلى جهودهم وخبراتهم، فالطبيب غالبا ما يكون دلالا أو وسيطا بين المرضى ومعامل الأدوية التي تنتجها معامل "لدرلي" و"ساندوز" و"روش" وتصدرها معلبة أفضل تعليب إلى أنحاء العالم كافة، وتبقى أهمية الجراحين محفوظة في هذا الباب، وهي أهمية تنويرية مضافة إلى نوع من المهارة اليدوية، كما أن الأطباء العاملين في المستشفيات الحكومية والخدمات العامة يتوفرون على أبعاد تنويرية أوسع من أصحاب العيادات الخاصة"(٤٨).

أما المرتبة الثالثة الدائرة حول النواة المركزية للتنوير فهي خاصة بالمعلّمين والموظّفين، ذلك أن المعلمين يتعاملون مع النشء في مراحل ابتدائية، وهكذا تغدو مهمتهم في محو الأمية أكبر من مهام التربية والتنوير، وحينما يتحدث جلال عن الموظفين يقول: "ولابد أن أضيف فورا أنني أستثني من الموظفين تلكم النسوة المتعصرنات العائدات من أوربا (الغرب)، والقانعات بأن يكن مجرد مزهريات للزينة في غرف انتظار رؤساء شركات النفط أو مترجمات، أو لوحات جدار في هذا المكتب أو ذاك"(٤٩)، أما في الدائرة الرابعة للاستنارة فيضع جلال من يسميهم ناشري الأخبار من مخرجي البرامج التلفزيونية والإذاعة ومراسلي الصحف، وينبغي أن نلاحظ أن الهدف المصلحي المطلق لهذه الفئة يجعلها دائما عرضة لخطر التحول إلى مطلبة للسلطات، صحيح أن آلة عمل هؤلاء هي الكلام، لكن الإبداع معدوم تماما في عملهم، وليس هذا فحسب، بل إن حصيلة جهودهم غالبا ما تكون تزييف الحقيقة، لأنهم يخضعون ويعملون في دوائر تخضع للرقابة.

## المستنير القروي والمستنير المدني

نشأ المستنيرون المدنيون مع ظاهرة التنمية الصناعية، ويمكن مقارنة وضعهم بدور

أصحاب الرتب غير العالية في الجيش، بمعنى أنهم ليسوا سوى حلقة وصل بين الطبقة الآلية ورئيس المؤسسة، أما المستنيرون القرويون فإنهم يمارسون دورا سياسيا اجتماعيا مهما، إذ من الصعب الفصل بين الوظيفة المهنية والوظيفة السياسية في نشاطهم(٥٠).

إن تعامل القروي مع المستنير له وجهان متناقضان: إنه ينظر بإعجاب وغبطة للموقع الاجتماعي للمستنير وموظف الدولة، لكنه يتظاهر أحيانا باحتقارهم، وبتعبير آخر فإن إعجابه مفعم غريزيا بالميل والسخط، لكن النقطة المهمة في المسألة هي التمييز بين المستنيرين باعتبارهم جماعة تقليدية، وهذا التمييز يستتبع جملة من القضايا والحقائق النظرية، ومنها قضية الأحزاب العصرية، وجذورها في الواقع وشكلها، ومسار تطورها وعلاقتها بالحالة التنويرية، ومن هنا لابد من الإلماع إلى عدة نقاط(٥١).

١ ـ بالنسبة لبعض الطبقات الاجتماعية ليس الحزب السياسي سوى أسلوب لصناعة المستنيرين المؤسساتيين الخاصين بتلك الطبقة، إن صناعة هؤلاء المستنيرين تتم بشكل مباشر على أرضية سياسية ـ فلسفية، وليس على أساس من التقنية الإنتاجية؛

٢ ـ الحزب السياسي بالنسبة لكل الطبقات نظام له في المجتمع "المدني" ذات الدور الذي للحكومة في المجتمع "السياسي"، وكذلك بشكل أوسع في محيطه يقوم بدور أفضل وأكثر مؤسساتية من الحكومة في محيطها الأوسع، أي أن المستنير الذي يدخل الحزب السياسي لطبقة اجتماعية معينة يصبح لصيقا بتلك الطبقة، غير أن هذا قد يؤدي إلى وهم، حينما يؤمن بعض المستنيرين بأنهم هم الحكومة، وهذا ما يستتبع أحيانا نتائج خطيرة، وحالات صعبة ومعقدة للطبقة الاجتماعية الأم التي هي الحكومة حقا، وبعد مرور جلال رفقة غرامشي عبر دروب المستنيرين في روما القديمة وفي إيطاليا الحديثة وفي فرنسا وبريطانيا وأمريكا، نقف مليا في محيطهما مع المستنيرين السود في أمريكا، نظرا للأهمية البالغة لهذه النقطة(٥٢).

**المستنيرون السود في أمريكا:** الظاهرة المثيرة الأخرى في الولايات المتحدة، ظهور الأعداد المحيرة من المستنيرين السود الذين يحملون في داخلهم الثقافة التقنية الأمريكية، وتفسير هذا راجع إلى فرضيتين:

**الأولى:** يستخدم التوسع الأمريكي هؤلاء السود التقليديين وسائل لكسب الأسواق الإفريقية ونشر الثقافة الأمريكية هناك؛

**الثانية:** ربما تشتد حدة الصراع لتوحيد الشعب الأمريكي على درجة تدفع السود إلى الهجرة، ويهاجر معهم أقوى مستنيريهم وأكثرهم استقلالية، وهذه الحالة تطرح قضيتين أساسيتين:

١ ـ قضية اللغة: فهل يمكن للإنجليزية أن تصبح لغة جميع الناس في إفريقيا بحيث تتوحد منها اللهجات المحلية.

٢ ـ أن يكون لهؤلاء المستنيرين من القوة والقدرة على الفعل الاجتماعي، ومن الواضح أن السود يحملون معنويات قومية وعنصرية سلبية أكثر منها إيجابية، وهي معنويات ربما كانت وليدة الصراع مع البيض الذين يحاولون سحق كرامة السود وعزلهم، ولكن ألم يمر اليهود بمثل هذه الحالة حتى القرن الثامن عشر؟ إن "ليبيريا" التي غدت أمريكية من الآن، وأصبحت الإنجليزية لغتها الرسمية، ربما أمكن اعتبارها "إسرائيل" السود في أمريكا، وقد تتخذ حالة البييمون[٥٣] Piémont في إفريقيا[٥٤].

**المستنيرون في أمريكا اللاتينية:** يجب أن تدرس قضية المستنيرين بملاحظة الظروف هناك، فليس في أمريكا الجنوبية والوسطى أيضا جماعة كبيرة من المستنيرين التقليديين، وحينما ننظر إلى بدايات تكون هذه البلدان نكون وجها لوجه أمام الحضارة الإسبانية والبرتغالية في القرن ١٦ والقرن ١٧، التي تمتاز بالعسكرتارية الطفيلية المناهضة للإصلاحات، وبما أن السلطة بيد الإقطاع والنفوذ الكنسي الواسع، نجد المستنيرين يرتبطون بالكنيسة والملاكين الكبار، لكن القضية تزداد تعقيدا بسبب وجود السكان الأصليين بينهم، وعموما يمكن القول إن الوضع في تلك المناطق الأمريكية ما يزال وضع Kulturkampf، أي النضال من أجل الثقافة والحضارة، كما أن الماسونية هناك ـ وخلافا لليسوعية ـ ما يزال لها تأثير كبير، ولها نوع من التشكيلات تشبه الكنيسة الوضعية[٥٥].

لا ندري لماذا سكت غرامشي عن تحديد وضعية المستنير في العالم الإسلامي، خاصة وأن المناطق الثقافية لهذا العالم تحمل عمقا تاريخيا عريقا حتى ما قبل الإسلام، بما في ذلك حضارة ما بين النهرين في العراق، والحضارة الفارسية في إيران، والحضارة السبئية العربية في اليمن والفرعونية في مصر، والحضارة الأمازيغية في المغرب الكبير، وإذا كان هذا تاريخها فإن حاضرها الذي عاشه غرامشي عرف ثورات مزمجرة قادها مستنيرو هذه المناطق الثقافية، من ثورة العشرينات في العراق، وثورة جمال الدين الأسد ابادي في الهند ومصر، وثورة المشروطة والتنباك في إيران، والثورات المغربية المتتالية، وعلى رأسها ثورة العشرينيات في الشمال بقيادة محمد بن عبد الكريم الخطّابي، كذا والثورات الجزائرية المجيدة، والثورة الأكثر التصاقا بتاريخ إيطاليا والتي لم يكن من عذر لغرامشي بالسكوت عنها، وهي ثورة عمر المختار السنوسي ضد إيطاليا، وقد أثرنا هذه النقطة خشية أن يكون سكوت غرامشي عن حركة المستنيرين في هذه المناطق الثقافية للعالم الإسلامي، يحمل بعدا إقصائيا أو تجاهلياً باعتبار هذه المناطق تقع "خارج التاريخ"، أي ليست ذات بال ـ لاتاريخية ـ وعليه ليست جديرة بالدراسة والإشارة[٥٦]، مع العلم أن جلال في هذا الكتاب يتكلف بالبحث في أدوارهم؛ كما

ينتقل إلى إيران الإسلامية ليسبر مواقف المستنيرين من القضايا الاجتماعية والمعرفية الحاسمة، وفي هذا الصدد ينال المعتزلة ثناء خاصا من جلال باعتبارهم "أهل عقل وتجربة ومنطق"، كما يلقي الأشاعرة إدانة، لأنهم في نظر "آل أحمد" أهل إيمان وتعبد واتباع أعمى. ويخلص المؤلف للوقوف على نهضتين تنويريتين في إطار العرفان والتصوف، إلى بداية العهد الصفوي، ذلك أن كل العرفاء الكبار كانوا بشكل أو بآخر مشككين في السلطة المتحجرة للفقهاء السطحيين، وغير راضخين لسلطان الشرع، لكن غالبيتهم كانوا ساكتين عن سلطان الحكومة، وهنا لابد أن نتساءل على الفور: ألا يمثل المستنيرون المعاصرون في هذه النقطة المتصوفين القدامى؟(٥٧) في إشارة إلى المثقفين الحداثيين الذين يهاجمون الدين ويدعمون الدولة البولسية الوثنية.

هناك نهضة أخرى هي نهضة الإسماعيليين الباطنيين الذين تخصصوا في مقارعة الحكومات والسلطات السياسية ولم يهتموا بمقارعة السلطات الشرعية، رغم كل دعاوى الإلحاد القاسية التي أطلقت ضدهم، وإذا جاز لنا اختيار نهضتين تنويريتين متواصلتين في التاريخ الإسلامي الإيراني سنكون أمام نهضة الصوفية أولا، النهضة التي اجتازت من سنائي غزنوي حتى جلال الدين الرومي مسيرة البساطة في التفكير والخطاب صوب النضج والتكامل، ملقية بظلالها على كل الأدب الفارسي، وعلى كل التصورات الإيرانية لتنتهي إلى الدوران والتكرار، وتصبح بعد القرنين التاسع والعاشر الهجريين ملجأ لكل أنماط الكسل والخمول، وثانيا ستواجهنا نهضة الإسماعيليين التي كانت في البداية صرخة التنوير المعارض بوجه السلطات القائمة، ولما لم تجد لها آذانا صاغية تحولت إلى نزعة غوغائية(٥٨).

منابت التنوير المعاصر: المقصود بالمستنير المعاصر"الطبقة الوحيدة الثورة حقا، والطبقة الوحيدة الثورة دائما، لأن لأي طبقة بعد أن تحقق أهدافها المادية تركن إلى الرضى، أما المستنير فلا يناضل من أجل هذه الأهداف، لينسحب من الساحة بتوفرها، ولو كانت القضية قضية متاع دنيوي، فإن المستنير عادة ما يكون من طبقة لا تعيش وضعا سيئا من الناحية المادية، لكن المستنير يقاتل من أجل حاجة ذهنية، وهم لا يقاتلون في سبيل طبقة بذاتها، إنه يثور في مختلف الظروف الاقتصادية والاجتماعية بهدف إقامة حكومة العدل؛ وهذا هو فرق المستنير عن البروليتاريا،.

يواصل المستنير، رغم تبوئه موقعا قياديا في مسيرة النضال الطبقي، لكنه لا ينتمي إلى أي طبقة، وقد كان المستنير مثل "غاندي" في هذه الحالة، ومن هنا يمكن اعتبار رؤيته الاستقلالية أسمى وأكمل الرؤى، ويتوقف جلال مع المنابت الطبقية للمستنيرين المعاصرين، وهو ما ندرت الإشارة إليه في المؤلفات التي تطرقت لقضاياهم(٥٩).

١ - **الأرستقراطية:** يقول جلال: "بحسب ما قاله لي جناب موسى "(موسيو) كيزو"، فإن

إيران تريد عددا من أرباب الصناعات، وقد أجبته بالإيجاب، فسأل: أية صناعات؟ أجبته: حفر القنوات وصهر الفلزّات وهندسة المعادن، وصناعة الساعات؛ فقال: إن هذه الأعمال تتطلب أولا مهندسا حاذقا، وثانيا أستاذا بكامل أدواته وعماله، وكل واحد من هؤلاء يطالب بمبالغ كبيرة كأجور وتكاليف سفر، فإذا كنت مأمورا فإني أستطيع إعداد أساتذة عمل جيدين، ومهندسين حاذقين وإرسالهم معك، لكنني أرى الأصلح أن ترسلوا عشرين شابا من أبناء الكسبة، وليس من أبناء الإقطاعيين المترفين، بمعية رجل فاهم مدبر، كما فعل والي مصر محمد علي باشا، ليبقوا مدة خمس سنوات ويصبحوا بعدها أساتذة ماهرين إلى إيران، ثم يأتي عشرون آخرون"(٦٠)، لكن مثل هذا المشروع لم يكتب له التطبيق، فقد كانت غالبية الدفعة الأولى من الطلبة الإيرانيين الموفدين إلى الخارج من أبناء الأرستقراطيين، ورغم ذلك فقد خسروا المعركة مع العسكر الذين نفذوا الانقلاب، لكن الأرستقراطيين عندما وجدوا الرياح غير مواتية سارعوا إلى تغيير الاسم حفاظا على المكانة والأموال والأملاك والرخاء والخدم والحشم والسفارات والوزارات"(٦١)، ورضيت بحكومة الانقلاب لتبقى الأمور بيدها كما كانت في السابق؛ إذن فالأرستقراطية لم تشارك في تكوين نواة التنوير بشيء يذكر، رغم أنها تتقلب في الرفاه والنعمة، ماعدا"دشتي" الذي ينتمي في الواقع لطبقة علماء الدين، و"صادق هدايت" الذي أدار للأرستقراطيين ظهر المجن بالكامل، وهكذا لا يمكن أن ترتجي من المستنير الأرستقراطي خيرا أو فائدة، فهو لم يؤسس بأمواله طوال الأربعين سنة أو الخمسين سنة الماضية مدرسة أو متحفا أو مسرحا أو صحيفة، أو منحة دراسية، أما أخلافهم الذين احتفظوا بمناصب وزارة الخارجية وباقي المرافق الحكومية فيعملون الآن في نوادي القمار، وباقي أنواع النوادي المتخمة ب "الويسكي" والمطبخ الإيطالي(٦٢)؛

٢ ـ **طبقة علماء الدين:** لماذا نشهد أحيانا تعارضا حادا بين المستنيرين من ذوي الأصول الروحانية والمستنيرين من ذوي الأصول الأرستقراطية"؟

"الغريب هو أنه بقدر ما يكون رجال الدين متشددين أحيانا في صياغة التقاليد، نرى المستنيرين من ذوي الأصول الروحانية متعصبين للمظاهر التنويرية، فأبناء العوائل(٦٣) الروحاني يستطيعون أفضل من غيرهم معرفة درجة العصبية الدينية والتحجر العقائدي والسلوكي، وضيق الرؤية والرياء لدى هذه العوائل"، ونحن نشك في أن هذه الصفات التي يذكرها جلال تنطبق على الروحانيين المتقدسين بالقداسة الفارغة من المضامين، وهم يعملون على تكريس الواقع القائم على الرغم من كل تناقضاته الصارخة مع الدين نفسه ومع مصلحة المجتمع، حفاظا على مصالحهم الذاتية لا الموضوعية، وجلال حينما يقول ذلك يضع والده على مبضع التشريح في روايته الشهيرة (نون والقلم)، ولكن هذه الحالة تنقلب رأسا على عقب مع علماء الدين المناضلين الذين قدموا لأبنائهم نماذج عملية واضحة ودقيقة ومبدئية، ومن هناك

نجد أن أبناءهم لم يتمردوا على الدين، بل واصلوا رسالة آبائهم المناضلة بشكل أكثر تطورا ورقيا، ولنا أمثلة عديدة في هذا المجال:من علي شريعتي الذي استفاد من والده "محمد تقي" أيما استفادة، والسيد أحمد الخميني، و الشهيد مصطفى الخميني أبناء الإمام الخميني، والشهيد محمد منتظري ابن حسين علي منتظري، وغيرهم كثير، فانحراف أبناء العلماء الدينيين يأتي من فشل الآباء في تقديم أجوبة فكرية عملية جادة لأبنائهم، هكذا شكل أبناء العلماء الشيعة في لبنان القاعدة الرئيسية للأحزاب الماركسية والقومية خلال الستينيات والسبعينيات إلى حين مجيء موسى الصدر، ونفس الأمر يقال عن مغربنا الكبير (المغرب - تونس - الجزائر) فجل الماركسيين الجامعيين، من ذوي الأصول الريفية، كانوا من أبناء فقهاء المالكية التقليديين، فكان بعض هؤلاء في الجامعة يعتنق الماركسية سخطا وهروبا من صرامة والده، ويهجم على الدين نكاية في سلطة الأب والشيخ والعشيرة، هذا عن الأبناء الذين يحملون بذور التغيير ولتمرد ولثورة، أما الأبناء من ذوي النزعة الدينية والهادئة الذين يشكون من الانطوائية والخوف فإنهم ينضمون إلى الحركات الإسلامية، ويرون في آبائهم مبتدعين ومنحرفين عقائديا لأنهم يجلون ويحترمون الأولياء والأضرحة، وأنهم ناقصو دين لأنهم يحلقون ذقونهم ولا يلبسون الزي الباكستاني والعباءة الصينية يقول جلال: ولكن هذه الأجواء تتضمن أحيانا تشددا دينيا قاسيا على الأبناء، وأوامر أكيدة ودقيقة في ما يجب أن يفعلوه أو لا يفعلوه، بحيث ينفر الأبناء وينفذ صبرهم، فينكرون كل أصول الدين وفروعه... أنا شخصيا كنت أعتبر أيام شبابي عديم الدين والإيمان في عائلتي الدينية لأنني لا أسجد على "التربة"، وكنت وقتها أتصور السجود على التربة نوعا من الوثنية التي حارب الإسلام جميع أنواعها، ولكن والدي كان يعتقد أن هذا بداية الانفلات من الدين، وقد توافقني أن انعدام الدين، حينما يتيسر بهذه السهولة، فسيعطي الإنسان الحق لنفسه أن ينساق إلى آخره، ولو من باب التجربة؛ ويصل جلال إلى أن "عالم الدين" رغم ارتباطه بالطبقات الفقيرة، لكنه يرتبط بهم من باب القيادة والإدارة، وليس من باب التساوي[٦٤]، مستدلاً على هذه الفكرة بحياة والده حينما كان يذهب في الصباح الباكر إلى المسجد لأداء صلاة الصبح، فيوقظ الحارس بحدة وصراخ أو بضربة من عصاه ليأمره بأداء الصلاة وحراسة أملاك الناس بدل الشخير...[٦٥]؛ والنقطة الأخرى التي تذكر بهذا الخصوص، هي أن مفهوم القيادة في الحياة اليومية أمر يعيشه بعمق أفراد العائلة الدينية، وهذه هي الميزة التي يمكن أن نلمسها في المستنير باعتباره قياديا ورائدا اجتماعيا، فحينما يشاهد الأبناء الممارسة القيادية لوالدهم "الروحاني" ستفتح في نفوسهم منذ الطفولة نزعة القيادة، وربما كانت مجموعة هذه العوامل هي التي تجعل من المستنيرين الناهضين من طبقة علماء الدين أشخاصا عنيدين مبدئيين، هذا بالرغم من أن غالبيتهم يمتازون للسبب الذي مر بنا بمعارضة الدين، وهذا بالذات مصدر خطر كبير، فبالرغم من أن التذبذب والتنعم لدى مستنيري الأرستقراطية هو النقيض للمبدئية والزهد عند مستنيري

الروحانيين، ولكن النتيجة النهائية هي تعاضد وتعاون عجيب بين هاتين الفئتين للعبور بالمجتمع إلى مرحلة العدمية والغرق أكثر في حياة بلا قيم"[٦٦]، والأسوأ من ذلك أن أغلب المستنيرين من ذوي الأصول الحوزوية يتخذون مواقف فكرية واجتماعية تساعد الفئة الأخرى من المستنيرين في نزعتهم التغريبية، وأبرز هؤلاء تقي زاده، وأحمد كسروي؛

٣ ـ **أصحاب الأراضي وزعماء العشائر**: إذا أخذنا في نظر الاعتبار أن نوّاب المجلس طوال سنوات المشروطة كانوا غالبا من أصحاب الأملاك الواسعة أو من رؤساء العشائر الذين جاءوا إلى طهران لتمثيل عشائرهم، فقد وجدوا فرصة لتدريس أبنائهم في جامعات الداخل والخارج، حتى إن الملك آنذاك اختار له زوجة منهم، وربما لم يعد هؤلاء المستنيرون يعيرون أدنى اهتمام لشؤون الأملاك والأراضي، ولا يتابعون أبناء البؤس الذي يعانيه أبناء عشائرهم، لقد كان آباءهم على أقل تقدير يعرفون رؤساء القرى والمشكلات في الزراعة والمراتع والقنوات، أما هؤلاء فقد أدمنوا البطالة في المدينة، والاعتماد على إيرادات الأراضي، والأملاك الضخمة، الأمر الذي يجرفهم في دوامة، فهل يعودون إلى العشيرة والقرية؟، وهل من الممكن بث الحياة الغربية في تلك المناطق؟ أم يتركون كل شيء؟ وعندها من أين يرتزقون؟؛ وعلى كل حال فهؤلاء بدل أن يعالجوا أبسط المشاكل الاجتماعية كانوا هو أنفسهم مشكلة جديدة تضاف على لائحة المشكلات الطويلة[٦٧].

٤ ـ **المدينة الحديثة**: تعد هذه من أفضل منابت التنوير في نظر جلال، لأن مستنيريها الناهضين من هذا المنبت لم تلوثهم مناصب الحكومات والسلطات والوزارات، ولم تغظهم عصبيات الحوزات العلمية فيغدوا معاندين للدين، ولم يرثوا أملاكا وحشما وخدما ليتحولوا إلى طفيليات اتكالية، إنهم البعيدون عن كل أنواع التطفل والتعصب، والناشئون في عوائل ذات مداخيل متوسطة ومعقولة، وغالبيتهم ممن ذاق أنواع الحرمان من دون أن ينحرف إلى الفقر البغيض، وكانوا دائما من أركان معيشة عوائلهم عبر العمل في العطل الصيفية، أو من خلال مساعدة آبائهم أوقات العصر، وفي المساء... وبهذا استطاعوا التحصيل في المدارس والجامعات، ثم الإرتقاء إلى الاختصاصات والتعمق في معضلات المجتمع، والاستعداد للمواقع القيادية، إنهم أمل الحياة التنويرية في هذه البلاد، وبمقدار ما تتسع الحياة في المدن وتنتج المدارس أعدادا أكثر من الخريجين يزداد عدد هذا النوع من المستنيرين، هذا مع وجود وساوس قد تزاحم أذهانهم وتغريهم بمشاغل تطفلية، ـ كالعمل في الأجهزة الأمنية والعسكرية والدعائية والتشريفية، هذا الداء العضال الذي يحلو له أن يصيب المستنيرين يجعلهم ييأسون من تغيير الواقع ومن إلغاء النظام الطبقي في المجتمع، ويقنعون بنقل أنفسهم من طبقة دنيا إلى طبقة عليا؛ وبناء على هذه النتيجة الإيجابية يثني جلال على دور المدارس في هذه الثمرات: ومع هذا فالمدارس بالرغم من مستقبلها الغامض، والتذبذب الذي تورثه خريجيها، إلا

أنها تعتبر الوطن الثاني لأبناء الشعب، وفي هذا الإطار ينبغي الإجابة عن السؤال: ماذا يجب أن نفعل لكي تلبي المدارس والجامعات والمختبرات حاجات المجتمع؟

ويمكن كذلك أن نقرأ في طالع هؤلاء المستنيرين أنهم لن يتقيدوا بالمدنية الحديثة ومستلزماتها الطبقية، ومن تناقضات الفقر والثراء وقيود الأخلاق البرجوازية، ولحد الآن يجب القول: إن إمارت هذا المستقبل القريب بدأت تلوح في الأفق، إنها إمارات مشهودة في شعر الشعراء الشباب، وفي الإضرابات المفاجئة للعمال والجامعيين، وفي الاندفاع الأهوج للحكومات من أجل قيادة الشباب، وفي التملق الذي يبدونه لهم لكي يعودوا من الغرب، وفي ظاهرة هروب الأدمغة، وفي الصحافة المزوقة التي يصدرونها للشباب وما تتضمنه من الدعاية العارضة للملذات الدنيوية الهابطة؛ وتبقى السلطات الحالية التي تقبض بقوة على أموال النفط ووسائل الإعلام العامة هي أفضل من يستقطب طاقات ومواهب المستنيرين الخانعين، وإنما الحديث عن تلك الثلة القليلة بدرجة أعلى من التنوير، إنهم الطامعون إلى تغيير الواقع وتبديل الظروف بأحسن منها.

## خلاصة العرض الطويل والقراءة المتسرعة

وجدت صعوبة بالغة في عرض هذا الكتاب، ووجدتني في بعض الأحيان أنقل منه الفقرات الطوال، وذلك راجع لاستحالة اختصار الكتاب أو نقل أفكاره مجردة عن أمثلتها وتفاصيلها، وجلال هنا سوسيولوجي أكثر منه أكاديمياً، لا ينقل من هنا وهنا ليقول هذا كتابنا، ولا يكرر الأفكار الفجة والفارغة من المضامين؛ قد تتفق مع حسين حسيني طالقاني - اسم جلال الحقيقي - وقد تختلف معه، لكنه لا يسعك إلا الوقوف بإجلال على عمق الرجل الفكري وسبره المنهجي، ويطول بنا هذا الوقوف حينما نفشل في وضع هذا الأستاذ الكبير الذي قتل صغيرا (رغم رواية السكتة القلبية) في خانة من خانات الأصولية المعاصرة الضيقة، فلا هو ماركسي بالمفهوم الدغمائي، ولا هو إسلامي بالمفهوم الوثوقي الرجعي، ولا هو تلفيقي من قبيل ما يسمى "باليسار الإسلامي"، إن جلال يعطي لخصوصيات المجتمع - الدين واللغة والقومية والأعراف - حقوقها الكاملة في تشخيص المصلحة وبلورة الفكر النير بدون إقصاء لأي طرف، كما يتبين من تعامله مع الفكر العالمي، سواء كان ماركسيا أو وجوديا، إنه فكر ذو بعدين:

سمّاه جلال نفسه في أحد كتبه: (التقويم المتسرّع)؛ وما يزيد الأمر غرابة هو أن جلال تعمق في استخلاص محطات الاستنارة عبر التاريخ الإيراني الماقبل إسلامي، لكنه سكت سكوتا غريبا عن بدايات التاريخ الإسلامي في علاقة إيران بشبه الجزيرة العربية وما احتوته من مستنيرين؛ وعلى رأسهم المستنير الأول وهو الرسول الأعظم (ص) بالمعنى الإيجابي للمستنير الذي يطلبه جلال، والسكوت عن المسلكيات التنويرية التي سلكها الرسول (ص) في

انفتاحه على الناس، كما أن هذا السكوت يجرنا إلى سكوت آخر عن حركة الأنبياء الذين انبعثوا من المشرق إلى الغرب، عوض الحديث المستفيض عن حركة الاستنارة المعاصرة الآتية من الغرب اتجاه الشرق ،مع العلم أن جلال كان قد تحدث باستفاضة عن الأنبياء الوضعيين "ماني" و"مزدك"، فبأي شيء يمكن تفسير هذا السكوت، هل يمكن تفسيره بحضور الوحي في حركتهم؟، ألا يعتبر إبراهيم (ع) و نوح (ع) وموسى (ع) وعيسى (ع) من رواد المستنيرين الإيجابيين؟، إذا كان بعد الوحي قد جعلهم من المسكوت عنهم، نقول إن الوحي لا يلغي البعد الإنساني والتجريبي في حركتهم ماداموا قد واجهوا المعترك الاجتماعي وفق قانون العلة والمعلول، باستثناء بعض المعجزات التي كانت تخرق هذه القاعدة تماشيا مع خطاب الخوارق الذي كان يحتج به معارضو الأنبياء، وقد تكون دراسة المناهج الرسولية في التعاطي مع الجماهير ذات أثر تقدمي كبير في مجال الاستنارة والمستنيرين، وقد فطن الدكتور علي شريعتي إلى هذه النقطة أيما فطنة، وقام بملء هذه الثغرة الكبيرة في جدار جلال، إذ تمركزت مسؤولية المثقف في مشروع شريعتي الثقافي حول المبدأ التالي: "المثقف في نظر علي شريعتي هو دور النبي حينما لا يكون نبيّ(٦٨).

إن من نقاط قوة هذا الكتاب هي تلك التناقضات السطحية، على الرغم مما يجنح إليه جلال من تعميم بدون تقييده بالإستثناءات، أو ما يجعله ينطلق من حالات خاصة وإثبات أحكام عامة، كل هذه الأمور والقضايا تجعل من نص جلال نصا مفتوحا على عدة قراءات وتأويلات، عكس النصوص التقريرية والإنشائية الميتة، وإذا كان جلال قد طرق مفهوم المستنير في إيران خصوصا، فإن القضايا الفكرية القيّمة التي أثارها تجعلنا في جل الحالات نوازن بين حالة المستنيرين في إيران كما صورهم جلال وحالة المثقفين عندنا، خصوصا منهم الجامعيون والحداثيون، ويستوي في هذه الحالة المزرية الماركسي بالإسلاموي بالقومي وبالاشتراكي أيضا، فنحسبهم شتى وهم صور متعددة لاسم واحد هو الفشل والانبطاح، ولا يعني هذا أن ماء الحياء قد جف من وجه الفضائل، إذ من داخلها نعثر على نماذج استثنائية ولو أنها مازالت تعيش التذبذب؛ هكذا تحدث حسين حسيني طالقا برؤيته الثاقبة وصراحته المريرة ورؤيته المستقبلية الأصلية في ظل حركة الفكر التي تسير اجتماعيا بوتيرة بطيئة جدا، إذ أن سرعة الثقافة لا تعني سرعة سيرها في الذهنية الاجتماعية، وهذا ما يجعل قراءة جلال قراءة حية رغم أنه مر على كتابتها وطرحها أزيد من ست وثلاثين سنة (١٩٦٣ ـ ١٩٦٤)، مع العلم أن الكتاب لم ينشر إلا بعد استشهاده، أي أنه نشر عام (١٩٧٧)، وربما كانت ميزة العظماء والشهداء هي أنهم يعيشون زمانهم ويسبقون بفكرهم عصرهم، في الوقت الذي يموت فيه بعض الناس وتموت أفكاره وكتبه وهو حي يرزق مادامت أبعاد هذه الأفكار لا تتعدى البطن وما أسفله. والنتيجة المؤسفه أن "قتل الإنسان ما أكفره".

## المصادر والمراجع

(١) جلال آلِ أحمد: **المستنيرون خدمات وخيانات**، المترجم: حيدر نجف، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي، بيروت: دار الهادي، طبعة أولى، ٢٠٠٠، ص ٥.

(٢) المرجع نفسه، ص: ٦.

(٣) المرجع نفسه.

(٤) **المستنيرون خدمات وخيانات**، ص: ٧.

(٥) المرجع نفسه، ص: ١٠.

(٦) قصيدة نيما يوشيج .

(٧) المستنيرون، ص: ١٦.

(٨) محمد دكير، مجلة المنهاج، السنة ٥، ع ١٩، خريف ٢٠٠٠، ص: ٢٠٤.

(٩) حدد الشهيد مهدي عامل معنى هذا المصطلح في نقد الفكر اليومي.

(١٠) جبران مسعود: الرائد: فرهنك ألفبايي عربي فارسي، جلد دوم، ترجمة: د. رضا، أنزابي، مؤسسة جاب وانتشارات أشتاي قدس رضوي (نزاد) ص: ٢٢٥.

(١١) **المستنيرون**، ص: ١٧.

(١٢) المرجع نفسه، ص: ١٨.

(١٣) **المستنيرون**، ص: ١٩.

(١٤) المرجع نفسه، ص: ٢٠.

(١٥) المرجع نفسه، ص: ٢٠.

(١٦) المرجع نفسه، ص: ٢٠.

(١٧) **المستنيرون**، ص: ٢٥ ـ ٢٦.

(١٨) المرجع نفسه، ص: ٢٩ ـ ٣٠.

(١٩) المرجع نفسه، ص: ٣٠ ـ ٣١.

(٢٠) المرجع نفسه، ص: ٣٢.

(٢١) **المستنيرون**، ص: ٣٢ ـ ٣٣.

(٢٢) المرجع نفسه، ص: ٣٣.

(٢٣) المرجع نفسه، ص: ٣٤.

(٢٤) **المستنيرون**، ص: ٣٧.

(٢٥) المرجع نفسه، ص: ٤٠.

(٢٦) **المستنيرون**، ص: ٤١ ـ ٤٢.

(٢٧) المرجع نفسه، ص: ٤٤.

(٢٨) المرجع نفسه، ص: ٤٦.

(٢٩) المرجع نفسه، ص: ٤٨.

(٣٠) **المستنيرون**، ص: ٥٢.

(٣١) المرجع نفسه، ص: ٥٢.

(٣٢) المرجع نفسه، ص: ٥٣.

(٣٣) **المستنيرون**، ص: ٥٤.

(٣٤) المرجع نفسه، ص: ٥٥ ـ ٥٦.

## المصادر والمراجع

(٣٥) المرجع نفسه، ص: ٦٠.
(٣٦) المرجع نفسه، ص: ٦١.
(٣٧) **المستنيرون**، ص: ٦٣.
(٣٨) المرجع نفسه، ص: ٦٥.
(٣٩) المرجع نفسه، ص: ٦٦.
(٤٠) المرجع نفسه، ص: ٦٧ ـ ٦٨.
(٤١) المرجع نفسه، ص: ٧٣.
(٤٢) **المستنيرون**، ص: ٧٤.
(٤٣) المرجع نفسه، ص: ٨١.
(٤٤) المرجع نفسه، ص: ٨٢.
(٤٥) المرجع نفسه، ص: ٨٤.
(٤٦) المرجع نفسه، ص: ٨٥.
(٤٧) **المستنيرون**، ص: ٨٦.
(٤٨) المرجع نفسه، ص: ٨٩.
(٤٩) المرجع نفسه، ص: ٩٠ ـ ٩١.
(٥٠) المرجع نفسه، ص: ١٠٥.
(٥١) **المستنيرون**، ص: ١٠٦ ـ ١٠٧.
(٥٢) المرجع نفسه، ص: ١١٥.
(٥٣) المرجع نفسه، ص: ١١٥ ـ ١١٦، Piémont منطقة في شمال غرب إيطاليا شكّلت مع سردينيا وساوا منذ أوائل القرن ١٩ بلدان السارد Sardes.
(٥٤) المرجع نفسه، ص:١١٦ ـ ١١٧.
(٥٥) **المستنيرون**، ص: ١١٧.
(٥٦) هذا الحكم افتراضي ونسبي مبني على وساطة جلال، لأني لم أطّلع على نصوص غرامشي الأصلية في هذا المجال.
(٥٧) **المستنيرون خدمات وخيانات**، ص: ١٤٨ ـ ١٤٩.
(٥٨) **المستنيرون**، ص: ١٥٠.
(٥٩) المرجع نفسه، ص: ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٦٠) المرجع نفسه، ص: ١٨٧.
(٦١) المرجع نفسه، ص: ١٨٩.
(٦٢) **المستنيرون**، ص: ١٨٣.
(٦٣) المرجع نفسه، ص: ١٨٥.
(٦٤) **المستنيرون**، ص: ١٨٦.
(٦٥) المرجع نفسه، ص: ١٨٦.
(٦٦) المرجع نفسه، ص: ١٨٦ ـ ١٨٧.
(٦٧) المرجع نفسه، ص: ١٨٩.
(٦٨) لمزيد من التوسع أكثر في الموضوع ينبغي مراجعة **المثقف ومسؤوليته في المجتمع**، للشهيد علي شريعتي.

د. حسينعلي قبادي*
نور محمد علي القضاة**

# أصالة النقد الأدبي العربي والفارسي

## مقدّمة

إنّ الباحث في تاريخ الأدبين العربي والفارسي والمتعمّق - ولو جزئياً - في هذين الأدبين العظيمين، يعرف حق المعرفة مدى الرابطة الأدبيّة والتاريخيّة بينهما.

أن يكون هناك تأثّر وتأثيرٌ متبادل بين الحضارات والثقافات في شتى الميادين العلميّة والأدبيّة أمرٌ حسنٌ بل مرغوب فيه. لكن، أن ينسى الإنسان أصوله وجذوره متأثّراً ببهرجة إحدى الثقافات، وأن يعتبر هذهِ الجذور ممتدةً لتصل إلى جذور تلك الثقافة ومستمّدةً الحياةَ من تلك الجذور هو أمرٌ في غاية السقوط والانحطاط. والأدب يعتبرُ أحد هذه الجذور التي تربط الإنسان بماضيه، وهو بالفعل جذرٌ قويٌّ يستطيع في أيّامنا هذه أن يحفظ المثقف العربي والفارسي من الضياع في غابةٍ مظلمةٍ من الشتات الثقافي.

كان النقد الأدبي الذي هو أحد فروع الأدب الرئيسة في الأدبين العربي والفارسي، وما يزال من الميادين التي شهدت جدليّة التأثر والتأثير، إلاّ أنّ كلمة الباحثين من كلا الأدبين اختلفت حول حقيقة هذا التأثّر ومداه. فمن موقفٍ يرى أنّ العملية النقديّة تعتبر صورة عن النقد اليوناني بشكلٍ أساسي، إلى موقف يرى أنّ النقد في هذين الأدبين ناشئٌ عن البيئة ذاتها وتطوّراتها في شتّى الميادين التي أثّرت في الأدب نفسه. وهنا نرى أنّ هذا الجدل في الأدب العربي يتّخذ نطاقاً أوسع ممّا هو عليه في الأدب الفارسي. والذي أريد أن أعرضَهُ في هذهِ الخلاصة هو مدى تأثّر النقد الأدبي في الأدبين العربي والفارسي بالنقد الأدبي الغربي قديماً وحديثاً.

* - أستاذ مساعد في جامعة تربيت مدرس (طهران)، قسم اللغة الفارسية وآدابها.
* - طالب دكتوراه أردني في جامعة تربيت مدّرس، وعضو الهيئة التعليمية في جامعة اليرموك (الأردن).

الذي أراهُ أنَّ علاقة الأدب العربي وأساليب النقد العربيّة بالذوق الفارسي ليست كالعلاقة بينهُ وبين مبادىء أرسطوالنقديّه، فالثقافتان العربيّة والفارسيّة توأمان لأبٍ واحدٍ هو الإسلام. وهو الذي زوّد العمليّة الأدبيّة بمبادىء جديدة ومعانٍ وقيم شكّلت معايير وضوابط مهمة للحكم على النص من حيث الرّداءة والجودة. وحديثنا عن أشخاصٍ كزياد الأعجم ومحمد وإبراهيم ابنا يسار وما أدخلاه من معانٍ أدبيّةٍ جديدة على الأدب العربي هوحديثٌ عن جهودٍ لأبناء ثقافة واحدة، وليس مجاله التأثرُ بالثقافات الأخرى. وهنا نرى أنَّ من أكثر المتشددين في موضوع أصالة الثقافة العربيّة كالدكتور فضل عبّاس يخفّفُ من هجومه على القائلين بالتأثر عند ردّه على القائلين بتأثّر الذوق العربي بالذوق الفارسي ويعترف إنّ الثقافات يتأثّرُ بعضها ببعض[1].

## قبل الإسلام

تتفق كلمة الباحثين على أنَّ النقد في العصر الجاهلي كان نقداً فطرياً ناشئاً عن الانطباع الذي يتركه الشعر في نفس السّامع، كما يرى بعض الباحثين أنَّ النقد كان محدوداً بمحدوديّة مجالات الشعر نفسه[2]. وقد كان للعرب، إضافة إلى مجالسهم الخاصة التي كانت تعرف بالسّمَر. اجتماعاتهم الأدبيّة العامّة التي كانوا يعقدونها في الأشهر الحُرُم ويقيمون فيها المسابقات الأدبيّةِ أمام حكّامٍ ثقاتٍ ومميّزين، وكانت القوافل الواردة تحمل أخبار هذه المجالس إلى شتّى أقطار الجزيرة العربيّة وخارجها[3]. من هذه المجالس سوق عكاظ وقاضيه المشهور النابغة الذبياني، ففيه الشعراء يُلقون أشعارهم التي كانت تُنقَدُ بدقةٍ[4]، حتّى إنّ النابغة نفسه لم ينجُ من نقد النقّاد الذين عابوا عليه الإقواء في قوله:

أمِن آل مَيَّةَ رَائحٌ أوْمُغتدِ　　　عَجْلان ذَا زادٍ وغَيْرَ مُـزَوَّدِ

زَعَمَ البَوارحُ أنَّ رِحْلَتَنَا غَدَاً　　　وَبِذاكَ حَدَّثنا الغُرابُ الأسْوَدُ

فغيّر شطر البيت ليُصبْح: وبذاكَ تِنْعَابُ الغرابِ الأسودِ.

ومن آثار هذه الجهود النقديّة البسيطة تفضيله مجموعةً من القصائد المشهورة التي سموها المعلقات. وعلى الرغم من أنّ النقد في تلك الفترة كان نقداً فطريّاً غير معلّلٍ، ومن غياب المعايير النقديّة المنهجيّة الواضحةِ فإنّ النقد في الجاهليّة كان خطوة للأمام في اتجاه نقدٍ أكثر موضوعيّة في العهد الإسلامي.

وعندما نطالع بوادر النقد الأدبي في أدب الفرس قبل الاسلام نجدها لاتقلّ عمّاهي عليه عندالعرب في العصر الجاهلي. فها نحن نرى أنَّ الكثير من الآثار الأدبيّة الفارسيّة التي وصلت إلى أيدينا تدلُّ على ذوقٍ وأدبٍ رفيعين، ومن خلال هذه الآثار نستطيع استنباط مباني

الأدب والنقد الأدبي عندهم. فهناك كتاب (الأبستا) والكتب الدينيّة البهلويّة والمخطوطات الأخمينيّة وغيرها[٥]. ينقل الجاحظ عن بعض الشعوبيّة قولهم إنّ الإيرانيين في مراحل ما قبل الاسلام كانت لهم كتبٌ في البلاغة، ومن أراد تعلّم رموز البلاغة فعليه الرجوع إلى كتبهم هذه ككتاب (كاروند)[٦]. ومع أنّ هذا الكتاب الذي يفتخر الشعوبيون به لم يصلنا منه شي، فإنّ الدّلالات تحكي معرفة الإيرانيين قبل الإسلام بفنون البلاغة وذوق النقد وقريحة تمييز الجيّد من الرديء في المتون الأدبيّة.

وفي هذا المجال أيضاً تُروى بعض الأخبار عن ملوك إيران قبل الإسلام وتؤكّد لنا في الوقت نفسه معرفة الإيرانيين ببعض أنواع النقد والبلاغة، منها أنّ كسرى سمع ذات يومٍ الأعشى يقول شعراً فقال: من هذا؟ فقالوا له: (اسروذ ويد تازى)، أي: هذا العربي يقول شعراً. فقرأ الأعشى بعضاً من شعره لكسرى[٧]. فطلب كسرى ممن حوله أن يترجموا لَهُ ما قال، فقالوا: يقولُ إنّه سهر الليل من دون أن يكون مريضاً أو عاشقاً. فقال كسرى: إذا لم يأرق لمرضٍ أو عشقٍ به فهو لص[٨]. فهذا الحكم الذي أطلقه كسرى والذي يشبه أحكام (زوئيلوس) اليوناني، إذا كان صحيحاً، فهو يدلُّ على نقدٍ رفيع المستوى وقريحةٍ نقديّةٍ متينة. ومن الدلائل الأخرى على وجود الذوق النقدي بين الإيرانيين رواجُ المجادلات المذهبيّة والكلاميّة بين رجال الدين الزردشتي وغيرهم من أتباع الأديان والمذاهب الأخرى، مِمّا أدّى إلى تعمّق رجال الدين الزردشتي في مباني الجدل وأصول النقد. وقد جاءت بعض هذه المناظرات في كتب بهلويّة ما تزال موجودة مثل كتاب (جستت إباليش) و(شكند مانيك و ار)[٩]، ومع أنّ هذهِ الكتب أُلّفت بعد الإسلام إلاّ أنّها بلاشك تكملة للآثار الكلاميّة في العهد الساساني[١٠].

مهما يكن من أمر لم يصل إلينا من أدب ايران قبل الإسلام كتاب واحد في النقد وإذا كان حقيقةً (بابُ ابتداء كليلة ودمنة من كلام بزرجمهر بختكان) موجود في الأصل البهلوي لهذا الكتاب، فهذا الباب يُعْتبرُ رسالةً نقديّة بمعنى الكلمة لما تشتمل عليه من أحكامٍ أخلاقية وتربويّة حول هذا الكتاب. وعلى الرّغم من أنها رسالة قصيرة ومختصرة إلاّ أنّها تفيدنا كثيراً في مجال النقد الأدبي.

## بعد الإسلام

نعني بهذهِ المرحلة العصر الإسلامي في المرحلة ما بين صدر الاسلام حتّى أواخر العصر العبّاسي. هنا نجد الشعر نفسه قد تأثّرَ في جوهره وفق معايير الدين الجديد وقيمهِ الأخلاقيّة التي جاء بها القرآن والذي كان له موقفٌ نقديٌّ واضح ينصرفُ بشكلٍ أساسيٍّ إلى مضامين الشعر، وذلك في قوله تعالى ﴿والشُّعراءُ يتبعُهُمُ الغاوون * ألم تَرَأنّهم في كُلِّ وادٍ يهيمون * وأنّهم يقولون مالا يفعلون * إلاّ الذين ءَامَنُوا وعَمِلُوا الصّالحات وذَكَرُوا اللهَ كثيراً وانتصَرُوا

منْ بَعْدِ ما ظُلموا وسَيَعْلَمُ الّذين ظَلموا أيَّ مُنْقلَبٍ يَنْقَلِبونَ﴾[11] ولايُفْهَم من هذا أنّ الموقف القرآني رافضٌ للشعر رفضاً مباشراً بل إنّه بداية لنقدٍ جديدٍ يستندُ إلى ملاحظةِ أثر البيئة الجديدة والقيم الجديدة التى أوجدها الإسلام في الشعر.

ويمكنُ القولُ إنّ أوسع الآراء النقديّة في صدر الإسلام وأقربها إلى الجمع بين النقد وفق المعنى والقيم من جهةٍ والنقد وفق إبداع الشاعر ذاته في صُورِهِ وتراكيبِهِ من جهةٍ أُخرى، تبرزُ في آراء الإمام علي(ع) النقديّة من ذلك قوله عندما سأله أبوالأسود الدؤلي رأيه في المفاضلة بين الشعراء، فقال: "كلّ شعرائكم محسنٌ ولوجمعهم زمانٌ واحد وغاية واحدة ومذهب واحد في القول لعلمنا أيّهم أسبق إلى ذلك، وكلّهم قد أصاب الذي أراد وأحسن، فإن يكن أحدٌ فضلهم فالذي لم يقل رغبةً ولارهبةً، امرؤ القيس بن حجر فإنّهُ كان أصحهم بادرة وأجودهم نادرة"[12]. وقد تنبّه نقادٌ معاصرون كالدكتور صالح هويدي إلى أنّ مثل هذه الآراء للإمام علي(ع) تمثّلُ استباقاً تاريخياً لايجاد مقاييس موضوعيّة واعتبارات مهمّة في الحكم على الشعراء والمفاضلة بينهم بعيداً عن الهوى وسلطان الذّاتيّة[13].

أمّا العصر العباسي فيعتّبرُ بدايةً لنظريّات نقديّة متكاملة بل يمكن القولُ إنّ معظم ما طرحه النقّاد الغربيون في العصور الحديثة من نظريّات وما وضعوه من مناهج نقديّة تستمدُّ أُصولها بدرجاتٍ متفاوتةٍ من نظريّات تلك الحقبة من تاريخ النقد الأدبي العربي والفارسي. هنا تظهر لدينا مدرستان في النقد الأدبي هما: المدرسة التقليديّة والمدرسة الجديدة وقد توسّع أصحاب هاتين المدرستين في آرائهم النقديّة وتناولوا قضايا جوهريّة عاد النقد الحديث ليبحثها ويثيرها من جديد. لكن ما مدى تأثر النقد الأدبي عند العرب والفرس بآراء ارسطو وغيره من اليونانيين؟

يرى بعض الدارسين أنّ البلاغة والنقد العربي قد تأثّرا بتياراتٍ أجنبيّة وأنّ من شرّع لهذهِ التيارات قُدامة بن جعفر (ت ٣٣٧) في كتابه المشهور (نقد الشعر) الذي يظهر فيه التأثّر بآراء أرسطو في الشعر والخطابة[14]. ويرى الدكتور طه حسين أنّ علم البيان العربي ليس عربياً فيقول: "والواقع أنّه ليس من بين العلوم العربيّة الدّخيلة علم كالبيان هضمَهُ العرب واستمرؤوه وبخاصّةٍ في أواخر القرن الثالث إلى نهاية القرن الرّبع"[15]، ثمّ يقول: "كان أول ماظهر من تشريع الفلسفة للأدب كتاب في الشعر لقدامة بن جعفر اسمه (نقد الشعر)، وقدامة هذا كان أوّل أمره نصرانياً ثمّ اعتنق الإسلام في أواخر القرن الثالث، وربّما كان ذلك لتحسّن مكانته في الديوان ببغداد، درس الفلسفة وبخاصةٍ المنطق، وقد أنفق قدامة مجهوداً طريفاً في ردّ سائر الفنون الشعريّة إلى المديح والهجاء ليخضعها لنظريّة أرسطوالمتعلقة بالمنافرات"[16]. فالدكتور طه حسين ذهب إلى القول إنّ النقد العربي القديم ما هو إلاّ مزجٌ بين الفلسفة والشعر تأثّراً بمدرسة أرسطو في كتابه فنّ الشعر والخطابة.

وفي ردّه على هذا الاتجاه تنبّه الدكتور فضل حسن عباس إلى أنّ الفروق الجوهريّة بين اللغات وآدابها وطريقة دراستها ونقدها كانت واضحة في ذهنيّة النقّاد العرب، لذلك كانوا بعيدين عن الخلط في النقد بين ما تتطلبه خصائص اللغة العربيّة وما تتفرّد به الآداب اليونانيّة[١٧]. ويقول الأستاذ محمد الخضر حسين: "وإذا توافقت لغتان في بعض الخصائص كان من الجائز أن تتشابه مذاهب الكاتبين في هذه الخصائص دون أن يستمدَّ هؤلاء ممّا كتب هؤلاء"[١٨].

أمّا في إيران بعد الاسلام فإنّ أقدم الآثار الأدبيّة حول النقد لايتجاوز عصر السامانيين[١٩]، لكن في دواوين الشعراء الذين عاشوا قبل هذا العصر بعض الإشارات التي ترشدنا إلى أهميّة مطالعة آراء هذهِ الدواوين النقديّة. وهكذا فإننا لاندري ـ كما يقول عوفي مؤلّف (لباب الألباب) ـ الكيفيّة التي أبعد بها الشاعر (فيروز مشرقي) الفساد عن الشعر الفارسي، ولانعرف ماهوالأساس الذي يقوم عليه ديوان الشاعر (حنظلة بادغيسي)، ولم يصلنا شيءٌ عن ذلك النقد الذوقي الذي كانَ سائداً في مجالس الأمراء والملوك أوحتّى بين الأدباء أنفسهم. وإذا وصلنا شيء فهوغير واضح وغير صريح. فما قاله أحمدبن عبدالله الخجستاني في الأثر الذي تركه شعر حنظلة في نفسهِ لايخلومن نقدٍ أدبي يقوم على أُسسٍ نفسيّةٍ وأخلاقيّة[٢٠]. وماينسبُهُ صاحب (**تذكرة الشعراء**) من قولٍ إلى عبدالله بن طاهر حول قصّة (وامق وعذراء) إن لم يكن مجعولاً من الأصل، فهويدلُّ على نوعٍ من النقد الأدبي القائم على أصولٍ دينيّةٍ وأخلاقيّه[٢١].

أمّا في زمن السامانيين والغزنويين فقد كَثُرَ النقد الذوقي في آثار الشعراء. ومن أقدم نماذج النقد الأدبي في هذا العصر مقدمة كتاب (شاهنامه ابومنصورى)، التي جاء فيها نقدٌ لهذه الشاهنامه وما ورد فيها من روايات وقصص وكذلك بيانٌ لفوائدها وتأويلٌ لغريبِ ماذكر فيها[٢٢]. وفي هذهِ المرحلة أيضاً يجبُ أن لانغفل النقد الذي كان متداولاً في بلاط السلاطين والأمراء. فكان عضدالدولة الديلمي يستأنس بشعر العرب كثيراً، وله قصةٌ طريفة حدثت مع المتنبي وشاعر فارسي آخر باسم (علي فيروزه) تحكي هذه القصّة متانة النقد الذي كان يتمتع به هذا السلطان، فَمِمّا يذكر أن المتنبي اجتمع ذات يومٍ بهذا الشاعر عند عضد الدولة فأجلس عضدالدولة الشاعر فيروزه وأقام المتنبي، فقال المتنبي: أتفتخر بشويعرٍ لالسانَ له؟!! فأمر عضدالدولة بترجمة معاني شعر هذا الشاعر للمتنبي، ثمّ قال: إنّ مكانة المعاني في الشعر كمكانة الروح من الجسد، واللفظ في الشعر كالجسد. عندها أقرّ المتنبي بجودة معاني هذا الشاعر[٢٣]. وبالرّغم من أنّ محمود الغزنوي كان يستخدم الشعر لنشرِ اسمهِ وبسط نفوذه إلاّ أنّهُ كان ناقداً بارعاً، وما يدلّنا على ذلك أنّهُ حين سمع أحد أبيات (**الشاهنامه**) ـ ونحن نعرف قصّتَهُ مع الشاهنامه وشاعرها الفردوسي ـ إلاّ أنّهُ سأل: "لمن هذا البيت الذي تتولّد منه

الرُّجولة؟"[٢٤] وفي هذا القول تظهر علامات نقدٍ ذوقي وحسٌ مرهفٍ تجاه الشعر. وأوضح مثالٍ على أنَّ الأمراء والسلاطين كانوا ينقدون أشعار مادحيهم ما قاله الشاعر (فَرّخُي السيستاني) في السلطان محمد الغزنوى ابن محمود الغزنوي حين قال:

هـن ام مـدح اودل خدمـت ران او ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ از بيم نقد اوبهراسد زشاعرى

نقدى كند درست ودروهي عيب نى ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ كان نقد را وفا نكند شعر بحترى

أي: يخاف مادحوه من قول الشعر حين مدحِهِ فهو ينقد نقداً صحيحاً ومتيناً، حتى أن شعر البحتري لايسلَمُ من نقده[٢٥]. ونستطيع أن نخمّن بنّ هذا النقد كان نقداً للألفاظ والمعاني.

ومن المؤسف حقاً أنَّ ما وصلنا من أخبار مجالس السلاطين والأمراء في إيران لايضاهي ما وصلنا من مجالس الخلفاء. ولايستطيع الباحث أن يطلق أحكاماً قطعيّة عمّا كان عليه النقد في هذه المرحلة من خلال فتات الأخبار المبثوثة هنا وهناك في كتب الأدب، لكن ماهومؤكّدٌ لدينا هوأنّ السلاطين وندماءهم كانوا على قدرٍ كافٍ من المعرفةِ بالشعر ولطائفهِ ورموز النقد ودقائقه، وربّما كان السبب في عدم وصول نقدهم إلينا يرجع إلى ما قالَهُ الرادوياني في كتابه **(ترجمان البلاغة)**: "ويجب أن يؤتى على ذكر عيوب الشاعر ومساوىء شعره حتى يستأنس القارىء بقراءة ذلك الشعر ... ولكن لاسبيل لذلك عن طريق ذكر الأمثلة من شعر الشعراء السابقين، فهوبحكم الطعن في شعر هؤلاء الشعراء"[٢٦].

في هذه المرحلة من النقد الأدبي كان الأدباء الإيرانيون يقلّدون الأدباء العرب، فلم يهتموا بمباحث أرسطووحكماء إليونان وتعاريفهم للأدب، بل ركّزوا في نقدهم على الألفاظ والمعاني، خلافاً لنقد المتصوّفة الذين كان نقدهم نقداً معنويّاً وحسب. لهذا يمكن القول إنهم لم يأتوا بجديدٍ في مجال النقد ونظريّاته، فما قاله شمس قيس الرازي حول الشعر ونظمه هوما نجده مكتوبا قبل ذلك في كتبٍ (الصناعتين) لأبي هلال العسكري[٢٧]. وقدقلت في بداية الكلام إنّ العلاقة بين الأدبين الفارسي والعربي ليست كالعلاقة بينهما وبين مبادىء أرسطو وإليونانيين. والقول هنا إنّ العرب والفرس تفاعلوا مع علوم المنطق الْيوناني وآراء أرسطو الأدبيّة والنقديّة وربّما استعملوها أو طبقوها بوعيٍ تامٍّ ولكنهم لم يسقطوها إسقاطاً حرفياً على الأدبين العربي والفارسي دون مراعاةٍ للخصائص المميّزه لكلٍّ من الحالتين، كما أنّهم لم ينتحلوا هذه الآراء وهم الذين آلت إليهم كلّ مصادر الحضارة إليونانيّة والمؤلفات الإغريقيّة في شتى فنون المعرفة، فكانوا أُمناء في منقولهم وترجماتهم مع إمكانيّة انتحال الكثير من هذه المعارف. فهذا القول هو الموقف العلمي الذي يتماشى وطبيعةَ الحضارتين العربيّة والفارسيّة.

## حديثاً

دخلت العمليّة الأدبيّة برمّتها مرحلة إنحطاطٍ وجمودٍ منذ بدايات القرن الثامن الهجري، وضمرت معها العمليّة النقديّة كذلك. وقد يكون هذا هوالسبب الذي دفع بالدكتور إحسان عبّاس إلى أن يؤرخ للنقد الأدبي حتى القرن الثامن الهجري ويضرب صفحاً عمّا بعد ذلك. وكذلك الأمر في إيران، فالاضطرابات السياسيّة وفساد حكّام القاجار والانحطاط الثقافي والاجتماعي في هذه المرحلة أدّت إلى ضعفٍ في المجال الأدبي والنقدي تبعاً لذلك. ثمّ عادت الحركة الأدبيّة لتشهد انبعاثاً ولينبعث معها النقد الأدبي أيضاً من جديد، فظهور شاعر البعث الكبير محمود سامي البارودي ومعاصرته الشيخَ حسين المرصفي الذي عاد هو الآخر إلى منابع النقد الشعري القديمة ليبعث أصول هذا الفنّ القويّة على نحوٍ ما بعث البارودي ديباجة الشعر العربي القديم الناصعة(٢٨) يشبه إلى حدٍّ كبير انبعاث الشعر والنقد في إيران على أيدي نقّادٍ كبار (ذكاء الملك فُروغي) وشعراء عظام (ملك الشعراء بَهار) فبعد قيام الثورة الدستوريّة في إيران (١٩٠٦ م) تغيّرت النظرة إلى الأدب والنقد فاصطبغا باللون الإجتماعي وتأسست الروابط الأدبيّة والمدارس وكثرت منابع الأدب وسَهُل الوصول إليها، فأصبح الشعراء ينشرون افتخاراتهم الوطنيّة بدلاً من مدح السلاطين والملوك(٢٩).

وقد كان لاتصال العرب والفرس في هذه المرحلة بالغرب وما فرضته ظروف هذا الاتصال أثرٌ في الحياة العربيّة والفارسيّة المعاصرة من جوانبها المختلفة لاسيّما الجوانب الثقافيّة، ولهذا ظهر اتجاه نقدي متأثر بالغرب ومناهجه، ممّا أشعل معارك نقديّة شديدة بين أتباع القديم والحديث في مطلع القرن العشرين.

أمّا أوروبا فقد شهدت منذ مطلع القرن التاسع عشر حركةً نقديةً واسعة ضمن ما شهدته من نهضةٍ في مجالاتٍ علميةٍ مختلفة، وقد كان العمل النقدي متأثراً بعلومٍ أُخرى ظهرت في ذلك الوقت كعلم الاجتماع وعلم النفس والفلسفة وعلم الأحياء(٣٠)، وإنّي من خلال عرضي أهم المناهج النقديّة عندالغرب سأسعى لإنصاف النقد الأدبي العربي والفارسي، وسأبيّن الرابطة القويّة التي تربط هذا النقد بماضيه، لكي يعلم مثقفونا أنّ ما قاله ويقوله الغرب اليوم هوما طرح في ساحات الأدب عندنا منذ مئات السنين.

إنّ الجدل حول استقلالية النقد الأدبي عن علومٍ كالفلسفة والإجتماع والتاريخ ما يزال مثار خلافٍ حتى الآن، وهي أمور قصد منها إلى التفريق بين وظائف النقد الأدبي وغاياته نعوتاً مختلفة يحدّد كلّ منها نوع النقد الأدبي وأهدافه(٣١)، ومن أهمّ المناهج المطروحة على الساحة النقديّة عندالغرب ما يلي:

١ ـ **المنهج الاجتماعي:** ظهرت النظريّات الاجتماعيّة في مطلع القرن التاسع عشر، وكان

من أهمّها النظريّة الاشتراكيّة على يد المفكر المادي كارل ماركس (Karl Marx) الأمر الذي كان له تأثيره على الأدب بظهور مفاهيم أدبيّة كالواقعيّة النقديّة والواقعيّة الاشتراكيّة[٣٢]. ويُعَدّ العام ١٨٠٠ م من المفاصل الحاسمة في تاريخ النقد الإجتماعي، ففيه ظهر كتاب باللغة الفرنسيّة عنوانه (**حول الأدب**) لمدام دوستايل (Madame de Staël) اكّدت فيه أننا لانستطيع فهم الأثر الأدبي وتذوّقه تذوقاً حقيقيّاً في معزلٍ عن المعرفةِ بالظروف الاجتماعيّة التي أدّت إلى إبداعه وظهوره[٣٣]. وقدوُجِّه إلى هذا النوع من النقد انتقادات شديدة منها أنّه لايقيم وزناً للموهبة الفرديّة ولا للدوافع السيكيولوجيّة ولا للقضايا الجماليّة والذوقيّة وأنّهُ يربط بين الأدب والمجتمع ربطاً آلياً، ومن الخطأ بمكانٍ تصوّر صدور الأعمال الأدبيّة عن الظروف الاجتماعيّة على النحو الذي تصدر فيه النتائج عن الأسباب[٣٤].

ورغم أن النقد الأدبي العربي لم يغفل الآثار الإجتماعيّة على الأدب إلاّ أنّ النّقاد العرب لم يقعوا في عيوب المنهج الإجتماعي، فالإمام علي في قولِه لأبي الأسود الدؤلي المذكور سابقاً لا ينكر خصائص كلّ شاعرٍ وذوقه وموهبته الخاصّة. ونلاحظ أنّ الأصمعي لم يُقم وزناً للمضمون الاجتماعي لشعر حسّان بن ثابت على حساب الخصائص الفنيّة والجماليةِ لشعرهِ، فرغم أنّ المضمون الاجتماعي من قيم ومعانٍ بعد الإسلام عندهُ تتفق مع الواقع الديني الجديد في حين أنّ كثيراً من شعره الجاهلي يختلف عن هذهِ المضامين الاجتماعيّة إلاّ أنّ الأصمعي في (فحولة الشعراء) فضّل شعر حسان في الجاهلية على شعره في الإسلام بالاعتبار الأدبي والفنّي متجاوزاً الاعتبار الاجتماعي[٣٥]. ومن النقاد العرب في العصر الحديث الذين تأثروا بهذا المنهج نستطيع ذكر اسم محمد مندور وحسين مروّة.

أمّا في الأدب الفارسي فنرى أنّ الفردوسي عندما ألّف (**الشاهنامه**) على مدى ثلاثين عاماً، لم يقصد بتاتاً من ذلك عرضاً لتاريخ إيران، كما يتصوّر بعض، بل إنّهُ على ضوء دركه للمجتمع وما كان يراه من هجوم ثقافي على ثقافته الفارسيّة[٣٦]، وبالاعتماد الكامل على موهبته الشعريّة قام بإحياء هذه اللغة من جديد وإيقاظ الشعور القومي في المجتمع الذي يعيش فيه، ونرى أنّ الكثير من النقّاد ينقدون أشعارَهُ من وجهة نظر المنهج الاجتماعي ومع هذا فإنّهم لاينسوا القريحة الأدبيّة والخصائص الفنيّة لدى هذا الشاعر.

ومن النقاد الجدد في إيران الذين اهتمّوا بهذا النوع من النقد يَبْرُزُ لدينا (ملك الشعراء بهار) الذي كان يسعى دائماً إلى إيجاد نوعٍ وسطي للحداثة، فهو في نقده كان يهتمّ دوماً بأوصاف الشعر الجيّدة وتأثير المجتمع على الأدب، لهذا فقد أخذ بدراسة (الشاهنامه) بدقة من منطلق اجتماعي. كذلك (بديع الزمان فروزانفر) ناقد معاصر آخر من الذين اهتمّوا بدراسة شعر القدامى من وجهة نظر المنهج الإجتماعي ويظهر ذلك في كتابه (**تاريخ أدبيات**)[٣٧].

٢ ـ **المنهج النفسي**: هذا المنهج تأثَّرَ نقّاده بما قدّمتهُ نظريات علم النفس في العصر الحديث، لاسيّما ما قدّمته نظريّات فرويد (Sigmund Freud) الذي يرى في العمل الأدبي موقعاً أثرياً ذا طبقاتٍ من الدّلالات متراكمٌ بعضها فوق بعض ولا بّد من الحفر فيها للكشف عن غوامضه وأسراره وقد ابتكر فرويد مصطلح اللاوعي، وتقوم فكرته على أنَّ المرءَ يبني واقعهُ بناءً على رغباته المكبوتة لهذا فإنَّ كلّ تعبير سلوكاً كان أم خيالاً هومجموعة معقدة من الرّموز التي تحاول الكشف بطريقة غير مباشرةٍ عمّا يتمنّى هذا المرءُ فعلَهُ. لكن السلوك الإجتماعي أوالتحريم يقفُ حائلاً دون ذلك[٣٨]. ويرى فرويد أنّ دارس العمل الفني أوالأدبي لا مناص له من التنقيب في أخبار الكاتب أوالفنان وسيرتهِ وتاريخهِ وعلاقاتهِ وتطوّره بحثاً عن أيّة إشارةٍ يمكنها أن تلقي الضوء على المشكلات النفسيّة الكامنة في لاوعيه[٣٩].

ويلاحظ الدكتور صالح هويدي أنَّ عبدالقاهر الجرجاني وقف وقفاتٍ نفسيّةٍ بصيرة بأثر الشعر في النفسِ والعلاقةِ بين مزايا النصّ وغموضهِ ورغبة النفس في نيلهِ بسبب هذا الغموض، كما لاحظ ربط الجاحظ بين اللذة الحاصلة لدى الإنسان والحيوان من تحقيق الغرائز واللّذة الحاصلة من انكشاف النصّ الأدبي تدريجاً، ويعرض الدكتور صالح هويدي إلى الحديث عن ابن قتيبة باعتباره من أوائل الذين تلمّسوا البواعث النفسيّة في الشعر وذلك حين قال: "وللشّعر دواعٍ تحثُّ البطيء وتبعث المتكلّفَ، منها الطمع والشوق ومنها الشراب والطرب ومنها الغضب"[٤١]، وفي هذا كلّه نرى أنّ النقّاد العرب استغلوا العلوم المتوافرة لديهم في المجال النفسي واستفادوا منها في عملهم النقدي. ومن أهمّ من تأثر بهذا الاتجاه من النقّاد المحدثين الاستاذ عباس العقّاد ومحمد نُويهي.

أمّا عند الإيرانيين فنجد أنّ النقّاد القدماء أيضاً قد تنبّهوا إلى مثل هذا الأمر، فها هو صاحب (**المعجم**) يقول: "يحدثُ كثيراً أن تُصنّع الأمور العظام ببيتٍ من شعر.... وتتبدّل الضغائن المتوارثة إلى مودّةٍ ومحبّة، وعلى عكس ذلك فبيتٌ من الشعر حريٌّ بأن يحدث أكبر الفتن وأن يكون سبباً في إراقة الدماء"[٤١] وهو يشير بذلك إلى ما قاله أحمد بن عبدالله الخجستاني عن تأثير شعر (حنظلة) عليه. والناظر في هذا الكلام يعي تماماً بأنّهُ يقوم على أسسٍ نفسيّةٍ واضحة[٤٢]. ومن النقاد المعاصرين الذين اهتمّوا بهذا النوع من النقد يمكن الإشارة إلى الدكتور سيروس شميسا في كتابه (داستان يك روح) أي؛ **قصّة روح**، وقد قام الدكتور شميسا في هذا الكتاب بتحليل ودراسة رواية (بوف كور) أو **البومة العمياء** للكاتب الإيراني صادق هدايت من وجهة نظرٍ نفسيّة.

٣ ـ **المنهج الأخلاقي**: يربط هذا الاتجاه في النقد بين العمليّة النقديّة وتوجيه الأدباء إلى طرق الفن الأدبي الصحيحة، فهو اتجاه يقيس الأدبَ بمقدار ماينزع إليه من مثلٍ عليا وقيمٍ وغايات، وبمقدار ما يحققه من نفعٍ إجتماعي أو قومي أو ديني لا يُحْكم عليه بالجودة أوالرّداءة

في ضـوء مـايؤدي من هذه الوظائف أويمتنع. وفي أوروبا ظهـرت فـي القـرن التـاسـع عـشـر أصـوات نقديّة مطالبة بأن يكون المقياس الحقيقي والوحيد للشعر والأدب عـامّةً هوالأخلاق ومايبعثه الأدب من حكمةٍ وفضائل[٤٣].

وبالرجوع إلى مصادر النقد العربيّة نجدُ أحد أهمّ النقّاد في التاريخ العربي وهوقدامة بن جعفر قد جعل من الفضائل الخلقيّة معياراً لأهمّ الأغراض الشعريّةِ الشائعة في عصره (المدح والرثاء والهجاء) فـالممدوح لايُمدح بصفاته الجسميّة أوالثراء أوغيرذلك، بل بعقلهِ وشجاعتهِ وعفّتهِ وعدلِهِ وهكذا في الرّثاء، لأنّ الفضائل هي ما يميّز الإنسان عن سائر الحيوان.

أمّا النقد الأخلاقي في أدب الفرس فلهُ سابقةٌ تاريخيّةٌ قديمة، ونجد أنّهُ حتّى في كتاب الأبستا والمخطوطات الأخمينيّة هناك تأكيد وتوصية حول اتباع الحق والصدق والابتعاد عن الكذب. فرسائل الحكمة البهلويّة ـ التي تتوافر الآنَ بين أيدينا ـ مليئةٌ بمثل هذهِ الوصايا ممّا يدلُّ على أنّ الموازين الأخلاقيّة في معرفة الكلام موجودةٌ من قديم الأيّام، وتبعاً لذلك فإنّ النقد الأدبي أيضاً لم يكن بعيداً عن تأثير مثل هذهِ الوصايا[٤٤]. ويتضح هذا الأمر أيضاً في أشعار شعراء مابعد الإسلام. فالشاعر (رُودكي السمرقندي) يعتقد أنّ شعر المديح الجيّد هوالذي تكون ألفاظه حسنة ومعناه سهلاً للفهم[٤٥]. ومن أمثال ذلك الأخرى النقد الذي أورده نجم الدين الرّازي صاحب كتاب (مرصاد العباد) حول مفهوم رباعيّات الخيام وهو نقدٌ مفصّلٌ لاتتسع هذهِ الخلاصة لذكره، لكنّهُ في المجموع نقدٌ أخلاقي[٤٦]. ومن النقاد المعاصرين يمكن ذكر اسم الناقد أحمد كَسروي في نقده لأشعار حافظ الشيرازي[٤٧].

٤ ـ **النقد الشكلي (النقد الجديد)**: ظهر مصطلح النقد الجديد لأوّل مرّةٍ عام ١٩١١م. عندما أطلق (جون سبنجارن) هذا العنوان على كتابه الصادر ذلك العام، وقد اتّخذ هذا النقد أسماءً متعددة بعد ذلك منها (النقد التحليلي) و(النقد الكلّي) و(النقد التشريحي)، وأُطلق على أعلام تلك الحركة النقّاد الجُدد، ومن هؤلاء (كلينت بروكس) و(آلن تيت) و(بلاك مور) و(ادموند ولسـون)[٤٨]. وذهب هذا الاتجاه النقدي إلى رفض تدخّل العلوم الإنسانية من تاريخيّة وإجتماعيّة وفلسفيّةٍ في دراسةِ العمل الأدبي ونقده باعتبار أنّ هذه العلوم جميعاً تهتمّ بمايقولهُ العمل الأدبيُّ، في حين أنّ مهمة النقد ـ بنظرهم ـ هي الاهتمام بالطريقة التي يقول فيها العمل الأدبي نفسهُ،أيّ بالشكل والأسلوب، أمّا المعنى عندهم فهوغير محدّد.

والجدير بالذكر أنّ ظهور هذا المنحى النقدي جاءَ نتيجةً لانتشار نظرية الشكل التي ظهرت على أيدي الشكلانيين الرّوس (Russian Formalists) وماكتبوه حول بُنية الحكاية الشعبيّة[٤٩]. ويرى أتباع هذه الطريقة ـ متأثرين كذلك بظهور علم اللسانيات على يد سوسير ـ أنّ العمل الأدبي ما هو الاّ علامات لغويّة تتألّف من أصواتٍ وحروفٍ وعباراتٍ تُبنى على أسسٍ من

الصرف والنحو، ولهذا فهم يركزون على التأمّل في الشكل أو مايسمونه أيضاً النّص[٥٠].

ونتيجة لتزايد الاهتمام بالعلامات اللّغويّة والبعد النحوي والصرفي ظهرت هناك نظريّات جديدة بنيت على هذه النظريّة النقديّة الجديدة، منها: ألف) **البنيويّة**: وهي تقوم على الاقتراب إلى دراسة ما في اللغة من علاقات مبنيّة على الاختلاف والائتلاف[٥١]، ويرى أصحاب هذه النظريّة أنّهُ لابّد من التركيز على تحليل النصوص تحليلاً شمولياً، فلا يكفي تناول جزء أوأكثر من العمل الأدبي كتناول المعنى مثلاً أوالصورة أوالمجاز فقط، بل إنّ النّص الأدبي يتكوّن من مجموع هذه العناصر. ب) **السيميائية (العلاميّة)**: وهي تختلف عن البنيويّة بأنّها ترى أنّ كلّ نصٍّ أدبي ينطوي بطبيعته على إمكاناتٍ متعدّدة للتأويل، واستخلاص المتلقي لأنواع غير محدودة من الدلالات والمعاني من خلال ما يحتويه النصّ من علاماتٍ وإشارات. ج) **التفكيكيّة**: ظهرت على يد المكفّر الفرنسي جاك دريدا (Jacques Derrida) . والذي يقوله دريدا باختصار هوانعدام المعنى وعدم ثبوته، ولذلك دعا إلى التعامل الحرّ مع الظواهر والأفكار والنصوص، وهذا ما دعا الكثيرين لتوجيه انتقادات شديدة إلى التفكيكيّة[٥٢]. منها تشبيه ماكي ليتش (Maclish) الناقد التفكيكي هيلز ملّر بثور هائج وسط متجرٍ لبيع الخزف، فهو يدمّر كلّ شيءٍ[٥٣].

ولربّما أعادنا هذا بإلحاح إلى تأملات الجاحظ الشهيرة في اللفظ والمعنى وتقديمه الشكل اللفظي والتراكيب على المعنى باعتبار وضوحه للجميع، وذلك في قوله المشهور "والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجميّ والعربيُّ والبدويُّ والقروي". ويرى الدكتور إحسان عبّاس ـ بعد أن نقل هذه العبارة ـ أنّ الجاحظ يعتَبرُ أوّل من طرح إشكالية الشكل والمضمون والعلاقة بينهما، الأمر الذي كان له تأثيرٌ كبير في مسيرة النقد الأدبي العربي فيما بعد، ممّا دفع بالدكتور إحسان عبّاس إلي إظهار الأسف لأنّ الجاحظ لم يؤلف كتاباً خاصّاً في النقد[٥٤].

ولم يخلُ النقد الأدبي عند الفرس من مثل هذه النظريات التي تدلُّ على معرفة النقاد في مراحل متقدمة بهذه النظريات، ففرّخُي السيستاني، رغم اهتمامه بالألفاظ في الشعر، يفضّل الشعر الذي يحمل المعاني السامية وذلك في قوله:

كردار توبنزد همه خلق معجزست     وان نزد شاعران سخن سهل معنوى

أي: عملك عندالخلق كالمعجزة، وهويشبه الشعر الذي يكون ظاهرهُ سهلاً لكنَّ معاينه عميقة وساميَة[٥٦]. أوما قاله (يعقوب ليث الصفّار) عن الشعر العربي الذي قيل في مدحه حين قال: "لماذا يجب قولُ مالا أفهَمُه"[٥٦] ومن ينعم النظر في هذا الكلام يجد أنّهُ نقدٌ مبنيٌّ على المعاني.

ومع انتشار الأدب العربي ونفوذه في الأدب الفارسي نجد أنَّ النقد يميل في هذه المرحلة إلى نقد الألفاظ ودلالتها، ومن الذين اتخذوا هذا النوع من النقد منهجاً لهم القاضي حميد

الدين البلخي وأبو المعالي نصرالله المنشي وسعد الدين وَراوييني وغيرهم. ووجود كتب كـ (ترجمان البلاغة) و(حدائق السحر) دليلٌ قاطع على وجود مثل هذا النوع من النقد الأدبي عند الإيرانيين في ذلك العصر(٥٧). ومن النقاد المعاصرين الذين اهتمّوا بنقد الشكل والمضمون يمكن الإشارة إلى ميرزا فتحعلي آخونْد زاده وميرزا آقاخان، إذ قام الأوّل بنقدٍ لشعراء وكتاب مختلفين آخذاً في نظر الإعتبار الجانب الشكلي والمعنوي(٥٨).

## خاتمة

من خلال ما سبق نجد أنّ هذه النظريات تناولها العرب والفرس في آدابهم قديماً وحديثاً، فمن الذين اهتمّوا بالنقد الاجتماعي إلى الذين اهتمّوا بنقد الألفاظ والتراكيب الشكليّة إلى الذين فضلّوا المعاني وما فيها من سموٍّ واهتمامٍ بالأخلاق والفضائل وميّزوا بين صحيح المعنى وسيِّئِه وغيرهم ممن اهتمَّ بالمنهج النفسي أوالأخلاقي. إلاّ أنّنا لا نلمح تطرّفاً كذلك الذي ينكر المعنى تماماً كتفكيكيّة دريدا. بل إنّ كلّ النظريّات النقديّة هي وسطيّة، كان يمكن لها في تقديري أن تبلغ حدّاً عالياً من النّضج النقدي يختصر الزّمن كثيراً لولا دخول العمليّة النقديّة والأدبية برمّتها نفق الجمود المظلم الذي استمرَّ حتى مطلع العصر الحديث.

إنّ النقد الأدبي اليوم قد اتّخذ افاقاً جديدةً وتناول علوماً جديدة، فالناقد يستمدّ العون من جميع العلوم لحلّ لغز أحد الأعمال الأدبيّة. وهنا يجب أن نسأل أنفسنا، نحن العرب والفرس، أين مكاننا من سلّم النقد الأدبي المعاصر وماذا قدّمنا في هذا المجال؟ عندئذ نجد الجواب في تقليدنا الأعمى لأدب الغرب ونقدهم غافلين عن أنّ مثل هذه العلوم اليوم عند الغرب مازالوا يسمّونها بأسماء كنّا نحن قد سميناها بها. ولوعدنا قليلاً إلى منابع نقدنا وأدبنا الأصيلة وتراثنا العريق لما كنّا اليوم نتتلمذ على مدارس فرويد وغيره.

## المصادر:

(١) **البلاغة المفترى عليها**، الدكتور فضل حسن عبّاس، دار الفرقان، عَمّان، ط ٢، ١٩٩٩، ص ١٩٤.

(٢) **النقد الأدبي**، أحمد أمين، دارالكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٩٦٧، ص ٤٤٥.

(٣) **تاريخ ادبيات عرب**، ج.م.عبدالجليل، ترجمه آذرتاش آذرنوش، انتشارات اميركبير، تهران، اهارم ١٣٨١، ص ٢٥.

(٤) **آشنائي با نقد ادبي**، عبدالحسين زرّين كوب، انتشارات سخن، تهران، ١٣٨٠، ص ٢٧٤.

(٥) أنظر كتاب: Dhalla: *Ancient Iranian Literature*. Karachi, 1949

(٦) **البيان والتبيين**، عمروبن بحرالجاحظ، تحقيق حسن سندوبي، القاهرة، ج٣، ص ١١.

(٧) البيت الذي قرأه الأعشى هو:

أرقتُ وماهذا السُّهاد المؤرقُ　　ومابي من سقمٍ ومابي معشقُ.

(٨) **الشعر والشعراء**، ابن قتيبة، دخويه، ١٩٠٤، ج١، ص ٢١٤.

(٩) ترجم القاصّ الإيراني المعاصر (صادق هدايت) هذين الكتابين من البهلويّة بالفارسيّة.

(١٠) **آشنائى با نقد ادبى**، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(١١) سورة الشعراء، الآيات ٢٤ ـ ٢٧.

(١٢) **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، ابوالحسن القرطاجني، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجه، دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٦، ص ٣٧٧.

(١٣) **النقد الأدبي الحديث قضاياه ومناهجه**، الدكتور صالح هويدي، منشورات جامعة السابع من إبريل، ليبيا، ط ١، ص ٥٣.

(١٤) **نحو بلاغةٍ جديدة**، عبدالمنعم خفاجي وعبدالعزيز شرف. مكتبة غريب، القاهرة، ص ١٨٧ ـ ١٨٠.

(١٥) **نقد النثر**، قدامة بن جعفر، تقديم طه حسين، دارالكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٦.

(١٦) المصدر السابق ، ص ١٦.

(١٧) **البلاغة المفترى عليها**، ص ١٩٤.

(١٨) **الخيال في الشعر العربي**، محمد الخضر حسين، المطبعة السلفيّة ومكتبتها، ١٩٧٢، ص ١٩٨.

(١٩) السامانيون أوآل سامان: ينسبون إلى سامان أوسامان خدا، جّد الأمير إسماعيل السّاماني مؤسس هذهِ السلسلة التي حكمت في ماوراء النهر (٢٧٩ ـ ٢٨٩هـ). وكانت بخارا عاصمة هذه الدولة.

(٢٠) **چهار مقاله**، نظامى عروضى سمرقندى، به سعى واهتمام محمد قزوينى، اليدن، ١٣٢٧، ص ٢٧ ـ ٢٦.

(٢١) **تذكرة الشعراء**، دولتشاه سمرقندى، به اهتمام ادوارد براون، اليدن، ص ٣٠.

(٢٢) **آشنائى با نقد ادبى**، ص ٣٤٠.

(٢٣) **تاريخ طبرستان**، ابن اسفنديار، تصحيح عباس اقبال، ١٣٢٠، ج١، ص ١٣٨.

(٢٤) **چهار مقاله**، نظامى عروضى سمرقندى، ص ٤٣.

(٢٥) **نقد ادبى**، دكتر سيروس شميسا، انتشارات فردوس، تهران، ١٣٨١، ص ٨٠.

## المصادر:

(٢٦) **ترجمان البلاغة**، محمد بن عمر الرادوياني، مصحح أحمد آتش، انتشارات اساطير، ١٣٦٢، ص ٨.

(٢٧) **نقد أدبى**، سيروس شميسا، ص ٨٢.

(٢٨) **النقد والنقاد المعاصرون**، الدكتور محمد مندور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، ص ٤.

(٢٩) **آشنائى با نقد ادبى**، ص ٤٥٦.

(٣٠) **النقد الأدبى الحديث قضاياه ومناهجه**، ص ١٥.

(٣١) **النقد الأدبى الحديث من المحاكاة إلى التفكيك**، ابراهيم محمود خليل، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمّان، ٢٠٠٣، ص ٧٥.

(٣٢) **النقد الأدبي الحديث قضاياه ومناهجه**، ص ٩٦.

(٣٣) **النقد الأدبى الحديث من المحاكاة إلى التفكيك**. ص ٦٦.

(٣٤) **دراسة الأدب العربى**، الدكتور مصطفى ناصف، دارالأندلس، ط ٣، ١٩٨٣، ص ٩٧.

(٣٥) **فحولة الشعراء**، الأصمعي، تحقيق توزي، دارالكتاب الجديد، بيروت، ١٩٧١، ص ٤٢.

(٣٦) **نقد ادبى**، سيروس شميسا، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

(٣٧) **فرهنگ اصطلاحات ادبى**، سيماداد، انتشارات مرواريد، تهران، ١٣٧٥، ص ٢٩٥.

(٣٨) **النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك**، ص ٥٦.

(٣٩) **دليل الناقد الأدبي**، ميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي،بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ٢٢٦.

(٤٠) **النقد الأدبي الحديث قضاياه ومناهجه**، ص ٨١ ـ ٨٢.

(٤١) **المعجم في معايير أشعار العجم**، تصنيف شمس قيس رازى، بيروت، ص ٤٢٣.

(٤٢) **آشنائى با نقد ادبى**، ص ٣٣٧.

(٤٣) **في النقد الأدبي**، شوقي ضيف، دارالمعارف بمصر، القاهرة، ط ٧، ١٩٨٨، ص ٤٦.

(٤٤) **آشنائى با نقد أدبى**، ص ٣٣٩.

(٤٥) المصدر السابق، ص ٣٤٤.

(٤٦) أنظر: **مرصاد العباد**، نجم الدين رازي، به اهتمام دكتر محمد امين رياحى، شركت انتشارات علمي وفرهني، ششم، ١٣٧٤، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٤٧) **فرهنگ اصطلاحات ادبى**، ص ٢٩٤.

(٤٨) **النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك**، ص ٧٧.

(٤٩) **الشكلانيّة الرّوسيّة**، فكتور إيرليخ، ترجمة الولي محمد، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء، ٢٠٠٠، ص ١٢٧.

(٥٠) **الأسلوبيّة ونظريّة النّص**، ابراهيم محمود خليل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٧، ص ١١٧ ـ ١٢٠.

(٥١) **الأسطورة والمعنى**، شتراوس، ترجمة شاكر عبدالحميد، دارا الشؤون الثقافيّة، بغداد، ١٩٨٦، ص ٢٨.

(٥٢) **البنيويّة ومابعدها**، جون ستروك، ترجمة محمد عصفور، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ١٩٩٦، ص ٢٢٢.

(٥٣) **المرايا المحدّبة**، عبدالعزيز حمودة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط ١، ١٩٩٨، ص ٢٩١.

## المصادر:

(٥٤) **تاريخ النقد الأدبي عندالعرب**، الدكتور إحسان عبّاس، دار الثقافة، بيروت، ط٢، ١٩٧٨، ص ٩٥.
(٥٥) **آشنائى با نقد أدبى**، ص ٣٣٩.
(٥٦) **تاريخ سيستان**، به تصحيح ملك الشعراء بهار، كلاله خاور، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.
(٥٧) **آشنائى با نقد ادبى**، ص ٣٦٢.
(٥٨) **فرهنگ اصطلاحات ادبى**، ص ٢٩٤.

محمد جعفر محجوب*

# الأدب الشعبي الفارسي
# إشكاليّته وقيمته

إذا لم تكن الأسطورة أقدم مفرزات الذهن الإنساني، فإنها، بدون شك، جزء من أقدم آثار الفكر والتخيُّل البشريين. من المسلّم به أنّ البشر، قبل دخولهم المرحلة التاريخية وتدوينهم أهم معالم حياتهم بوسيلة النقوش والأشكال الحسّية، حفظوا أساطيرهم في وجدانهم وذاكرتهم لمدة طويلة، ثم ورّثوها الأجيال اللاحقة عبر الألسنة والأفئدة. ويبدو أن السبب الرئيس في التوجه البشري المتميّز إلى هذا النوع من إنتاجه الذوقي والذهني هو معرفته بتأثيره العميق في ذهن المستمع، وولع الناس بسماع الأساطير والحكايات، وتشكيله سلاحاً قاطعاً تحقيقاً لمقاصده.

إن أقدم سيرة تتعلق بالآلهة، وأقدم نظرة في كيفية خلق الطبيعة والإنسان تجلّتا في قالب إنتاج خرافي وأسطوري، حتى إن أحكام الآلهة و أوامرهم حول المسائل المختلفة قد لبست كذلك لبوساً أسطورياً.

لنتصوّر مثلاً وضعية العالم القديم في مرحلة ما قبل التاريخ، أو في القرون الأولى للمرحلة التاريخية، حيث كان محيط نظر البشر محدوداً وضيقاً، وكانت وسائل الارتباط بسيطة وصعبة، وأسفار الأفراد أو القبائل شاقّة وطويلة الأمد. ورغم كل هذه الموانع والقواطع فإن الأسطورة كانت على الدوام تعبر العالم شرقاً وغرباً، متنقلّة بين الأقوام والأعراق، وهذا ما يثير الدهشة حقاً.

إن سفر الأساطير في العالم القديم لهو معجزة حقاً، وهذا الإعجاز لم يكن ليتحقّق لولا افتتان أفراد البشر بالقصص والحكايات.

* ترجمة: مصطفى البكور، طالب في شعبة الدكتوراه في الفارسيّة وآدابها بجامعة طهران.

* هذّب بيان الترجمة قلم التحرير.

إننا نتبيّن بين الكثير من الأقوام التي لا مجال لتصوّر أدنى ارتباط فيما بينها أساطير متشابهة. فعلى سبيل المثال إن أقدم رواية أسطورية عُرفت عن الطوفان هي تلك التي وردت في القرآن الكريم وهي تتعلق بحضرة نوح وقومه، وهذا النموذج نراه أيضاً في ملحمة جلجامش. أما بين الإيرانيين والصينيين واليابانيين والكثير من الأقوام البعيدة، فثمة أساطير مشابهة لذلك تعود إلى آلاف من السنين السابقة. ففي إيران، مثلاً بسبب برودة المناخ، استبدل طوفان الثلج بطوفان الماء، وبسفينة نوح حديقة تحت سطح الأرض في "وَر"، بُنيت بأمر من الملك جمشيد.

والذي يسترعي الانتباه أنّ الخطوط الأصلية لهذه الحكايات جميعاً واحدة، فهناك طوفان رهيب يحاصر كل الوجود، ويدفع جميع الموجودات الحية إلى وادي الهلاك والعدم، ماعدا قلّة تنجو، نتيجة نبوءة أو معجزة.

قد يتخيّل بعض الدارسين أن السبب الأساسي لنشوء الأساطير هو جهل البشر في المرحلة التاريخية القديمة وضعف العقل البشري آنذاك وعجزه عن الاستدلال. لكن الأمر ليس كذلك، فلو كان الأمر صحيحاً لوجدنا في موازاة تطوّر القدرة العقلانية للبشر تقلّصاً في القدرة الحكائية وانكماش سلطة الأساطير والحكايات وخروجها عن الميراث الروحي للبشرية. ولحسن الحظ لم يكن الأمر كذلك، فالعقل البشري، رغم أنه يقطع يومياً أشواطاً كبيرة في طريق التقدم والنهوض بالبشريّة، فإنّ تعلّقه بالأساطير وإقبال الناس عليها لم يَعترِهما أدنى خلل.

إن عقولاً عملاقة وعبقريات فذة، كابن سينا وشهاب الدين السُّهرَوَرْدي المعروف بشيخ الإشراق، اختارت قالب الحكايات والأساطير لبيان أفكارها الدقيقة وعلومها الغامضة. وهذا الأمر دفع حكماء كثيرين إلى الإقبال على اعتماد هذا القالب التعبيريّ في نهاية المطاف. فقصص من أمثال (حيّ بن يقظان) و (سلامان وأبسال) و (الغُربة الغربيّة) وغيرها هي محصول إقبال أنصار العقل وأصحاب الحكمة والاستدلال على الأساطير والحكايات.

ثم نجد، بعد عصر النهضة العلمية والثقافية في أوروبا والتطور في مجال العلوم التطبيقية المختلفة، أن الأسطورة لم تفقد أهميتها واعتبارها، وصولاً إلى عصرنا اليوم؛ عصر الفضاء واكتشاف الكواكب والاختراعات المثيرة، إذ نجد أن اعتبار الأساطير والحكايات لا يختلف عن سابق عصورها، بل يمكن القول إن تلك الأهمية قد ازدادت.

في أيامنا هذه نجد أن اصطلاح الأدب يطلق على الشعر والقصّة والمسرحية، ونرى أن الجوائز القيّمة تقدّم لكتّاب القصة والمسرحية المبدعين. ولاشك في أن تأليف رواية إبداعية منسجمة مع عصرها لا يقلّ أهمية عن أي اكتشاف جديد في سائر العلوم الأخرى كالفيزياء

والكيمياء والرياضيات والطب، وأن كاتبها سيكون موضوع تقدير واحترام ومقامه ليس أدنى من مقام المخترعين والمكتشفين العظام. فحقاً نحن، اليوم، نتبين أن القصة والمسرحية قد أصبحتا سلاحاً قاطعاً لتبليغ الأهداف السياسية والاجتماعية وإبراز الأفكار والمدارس الفلسفية. ويبدو أنّ علّة ذلك واضحة، فما دام الفكر البشري قائماً على العقل والإحساس، أو الإدراك والانفعال، أو التعقّل والتخيّل، فإن العلوم ستبقى قائمة على جانب والآداب على الجانب الآخر المقابل، وتالياً فإنّ تقدّم أيّ منها ونموه لن يشكل سداً في وجه ارتقاء الآخر وتطورّه، وهذا بالفعل سرّ اهتمام البشر عبر العصور بالقصّة والأسطورة.

وهنا، تجدر الإشارة إلى أن مقدار الترقي والتكامل المعنوي للبشر كان موازياً لمقدار دائرة التطور العلمي والإدراكي. فالتخيُّل أضحى أكثر لطافة وظرافة، والأسطورة تحولّت من حفنة من الوقائع الخارقة للعادة والبعيدة عن الواقعية والموضوعية لتصبح أكثر قرباً من حياة الناس، ونزعت عن ذاتها لباس الوهم والتصوّرات الخرقاء لتكتسي حلةً جديدة.

## فوائد مطالعة الأساطير

والآن لابدّ من السؤال عن الفائدة من مطالعة الحكايات والأساطير القديمة:

ذكرنا أن الأساطير نشأت قبل العصور التاريخية بقرون، ولذلك تشكّل المنفذ والشعاع الوحيد الذي يجلو لنا عالم ما قبل التاريخ المظلم.

إن معرفة الآداب والرسوم والسّنن والعقائد الدينية والاجتماعية للأقوام والقبائل خلال عصور ما قبل التاريخ، والاطلاع على مُثُل تلك الأقوام وآمالها وغير ذلك، لا يتوافران لنا إلّا عبر مطالعة الأساطير القديمة.

علاوة على ذلك، تكاد مطالعة الأساطير ومقارنة المتشابه منها عند الأمم المختلفة يكاد تشكّلان الدليل الوحيد على ارتباط تلك الأمم فيما بينها واختلاطها المباشر أو غير المباشر، في عصر مغرق في القدم.

كما أنّ معظم الأديان البشرية اختلطت بالأساطير، وتاليّاً، يسّرت لنا مطالعة الأساطير الدينية المتشابهة وسائل كشف تأثير الأديان بعضها في بعض، واقتباس نبيّ من نبيّ سابق.

مهما يكن من أمر، فإن هذه الإشارة المختصرة تكفي لإظهار أهمية الأساطير غير القابلة للإنكار في مجال الدراسات التاريخية وعلم النفس وعلم الاجتماع.

ولمّا كان موضوع مقالتنا يقوم على دراسة القصَصَ الشعبي الفارسي فإننا نقصر كلامنا على المقدّمات، بل حول سوابق فنّ كتابة القصص ورواية الأساطير في إيران الذي كان شائعاً فيها قبل الإسلام، ونُفسح في المجال لأصل القضية.

بداية لابدّ من التساؤل: هل ثمة تعريف صحيح بالحكاية وتوصيف دقيق للحكاية الشعبية؟

في اللغة الفارسية الفصحى ثمة مترادفات عديدة لكلمة حكاية من مثل: قصّة، خُرافة، أُسطورة، سِيرة، أَحوال، نَقْل، وغير ذلك، لكن إلى أي حدّ تشترك هذه الكلمات في المعنى، وإلى أي حدّ تفترق؟ في هذا السياق لا يُحتكم إليه، فالأسطورة تأتي أحياناً بمعنى ضرب المثل، وتارة بمعنى الحكاية العارية عن الحقيقة، أي الخيالية، وتارة بمعنى الشهرة والشيوع. الشيخ الأجل سعدي الشيرازي يستخدم كلمة حكاية في بيت واحد، بمعنيين مختلفين، الأول بمعنى التوصيف الواقعي والخيالي، والثاني بمعنى الخرافي والعاري عن الحقيقة:

حكايتى ز دهانت به گوش هوش من آمد　　دگر حديث دو عالم حكايت است به گوشم

ربّما كان أهم عوامل هذا التوسع والتداخل في استخدام المفردات بمعانٍ مبهمة وغير دقيقة هو حرص الشعراء على التنويع والتجديد، وهذا ما يوجب على مجمع اللغة الفارسية تحديد مفهوم الاصطلاحات بدقة تامة، كما هو شأن الأوروبيين مع لغتهم حينما حدّدوا معاني هذه الكلمات بصرامة ودقة، فلم تعد كلمة fable، مثلاً، تستخدم مكان كلمة conte أو récit على الإطلاق.

ولو أنعمنا النظر في تدرّج كيفية الحكايات والقصص الإيرانية لوجدنا اختلافات عديدة فيما بينها. فهي من حيث الكّم تتدرّج من القصة المحدودة السطور إلى القصص ذات آلاف الصفحات؛ فمثلاً إن قصة من مثل "خاله سوسكه" أو "كك به تنور" لا تتجاوز الصفحة الواحدة، في حين أنّ قصة "رموز حمزه" تشمل حوالى ألف صفحة، وقصة "مُعزّ نامه" تحوي أكثر من عشرة آلاف صفحة.

كما أن هذا القصص بعضه منظوم والآخر منثور، وحيناً يكون أسلوب نظمه أدبيّاً وفاخراً ومتيناً، وأحياناً بسيطاً وعامياً. كما أن موضوعات هذا القصص متعددة فهناك الحماسة والدّين، والعشق و الحرب، ومكر النساء والمروءة والفتوّة، وسيَر السحرة والجنّ والعفاريت.

من جهة ثانية، يضارع اصطلاح صفة (العاميّة) أو (الشعبّية) اصطلاح موصوفها (الحكاية أو القصة) فهو غير علميّ وعارٍ عن الدقّة والموضوعيّة. فمن بين هذا الكم الهائل من الحكايات القصار والطوال أيّ منها يسمّى شعبياً؟ وهل المعيار المعتمد في ذلك هو محتوى الحكاية أم أسلوبها؟

بعبارة أخرى، هل الحكاية العاميّة هي تلك التي تلقى قبول عامّة الناس، حتى لو كان أسلوبها أدبياً وفصيحاً؟ أم أنها التي كُتبت بأسلوب شعبي ـ سواء أكان شعراً أم نثراً ـ حتى ولو كان موضوعها مثار إعجاب بخاصة؟ أم أنّ كلا الشرطين يجب أخذهما في نظر الاعتبار حين إطلاق صفة كهذه عليهما؟

حقاً، يبدو في هذا المجال أنْ ليس ثمة معيار قطعيّ، فكم من قصص تخيلية وبعيدة عن الواقع، تنطوي على محتوى عامي، دوّنت بنظم أو نثر دقيق وفصيح من مثل "سندباد نامه"، "بهار دانش"، "هزار ويك شب" وغيره، أو بعكس ذلك. علاوة على ذلك، هناك بعض القصص التي دوّنت بكلا الأسلوبين الأدبي و الشعبي، من مثل "بختيار نامه". بصورة عامة، ليس من معيار دقيق لقياس عامية حكاية أو شعبيّتها أو أدبيتها.

تحتوي بعض الآثار الأدبية الفارسية رواية شعبية و عاميّة من مثل "رُستَم نامه" التي هي عبارة عن رواية منثورة لسيرة "رستم" الواردة في شاهنامة الفردوسي، وبعضها الآخر من آثار هذا النوع يسترعي اهتمام عامّة الناس و إعجابهم، رغم أهميته الأدبية الرفيعة من مثل "سام نامه" لخواجو الكِرمْاني و"كَرْشاسْپ نامه" لأسدي و "شاهنامه" للفردوسي، وحتى "خمسة" نظامي التي شاعت بين بسطاء العشائر والقبائل، رغم صعوبتها ومتانة أسلوبها.

أما صفة "الفارسيّة" في عنوان هذا المقال فتشمل جميع الحكايات الشعبية التي كتبت باللغة الفارسية، سواء داخل إيران أو خارجها، كالهند وآسيا الصغرى وما وراء النهر وغيرها.

رغم كل هذه الإشكالات السالفة، يمكن القول إن ثمة حكايات، من دون أدنى شك، هي حكايات شعبية أو عامية، وهي الحكايات التي تحتوي مضموناً عامياً وشعبياً في أسلوب بسيط دوّن بلغة الرواة والقصاصين. أمّا في ما يخص الحكايات التي يتوافر فيها أحد هذين الشرطين فقط، هذين الشرطين فيجب البحث في كلّ منها، بشكل مستقلّ، أو دراسة خصائص كل منها، على حدة.

## موضوع القصص الشعبي

كما سلف الكلام، إنّ الحكايات الشعبية ذات الموضوعات المتعددة هي من نحو: الحماسة والبطولة والعشق والجنّ والعفاريت والسّحرة، والدين والعقيدة والأنبياء وأولياء الدين والمعجزات والكرامات المنقولة عن الرسل والأئمة، وكذلك قصص القرآن الكريم وشرحها وتفسيرها، وشرح عجائب المخلوقات، وقصص البطولة لأبطال من الحيوانات، ونوادر الحكايات والسِّير، وقصص المروءة والفتيان، وقصص العيّارين واللصوص .. وغيرها.

إضافة إلى ذلك، هناك كتب يجب تسميتها بنصف التاريخية، والمقصود بهذه الكتب تلك الحكايات التي تضمّ أبطالاً لهم وجودهم الوقائعي والتاريخي، لكنّ حياتهم اكتست لبوساً من الأسطورة والخرافة. من هذا القبيل تلك الحكايات التي تنطبق خطوط وقائعها وحوادثها وفصولها الأصلية على الحوادث التاريخية، أما شرح تلك الحوادث فقد لوّن بلون أسطُوري،

من تلك الكتب: أبو مسلم نامه، تيمور نامه، إسكندر نامه، قصة أمير المؤمنين حمزة، مختار نامه، وغيرها. مع العلم أنّ حوادث تلك الكتب تكاد تكون في بعض الأحيان أقرب إلى الخرافة منها إلى الحقيقة، كما هو شأن إسكندر نامه وقصة حمزة، وأحياناً تكون أقرب إلى التاريخ من مثل أبو مسلم نامه ومختار نامه.

وكما أنّ القصَص الشعبي الفارسي متفاوت من حيث الحجم والموضوع وأسلوب التدوين، فإنه كذلك من حيث الراوي والمتلقي بحسب الطبقات المختلفة.

إن فئة كبيرة من محبّي الحكايات هم من الأطفال، فالأطفال في سنوات عمرهم الأولى يتعلقون في الغالب بقصص تمتاز بقوة جوانبها التمثيلية والموسيقية، وقد يكمن جذب الأطفال إلى هذه الحكايات في إيقاعها الموسيقي وألحانها، وليس في معانيها ومضامينها. فالموسيقى بألحانها الظريفة تداعب روح الطفل الحساسة والبسيطة وتسحره بإيقاعها المنسجم والمتناغم. وكلّما تقدّم عمر الأطفال، ولاسيّما عند دخولهم المدارس الابتدائية، تشتدّ رغبتهم في معاني القصة وإدراك مقدماتها ونتائجها. وبمرور الأيام، يتحوّل انتباه الأطفال عن اللحن والإيقاع إلى عناصر الحبْكة والتشويق والعقدة. ولمّا كان الأطفال في هذه المرحلة غير قادرين على قراءة القصة وإدراكها بسهولة، لذا فهم يفضّلون سماعها بلسان راوٍ، وقد اكتست لباس المبالغة والإغراق.

أما الفئة الأخرى من قرّاء القصص الشعبي الفارسي والمستمعين إليه فتتشكّل من اليافعين والشباب و الرجال والنساء الناضجين، وحتى من الكهول، وهذا الشكل من الحكايات تبعاً لنوع الرواج والشيوع، ينقسم إلى مجموعتين كبيرتين هما:

١ - حكايات تُروى وتُنقل في الأماكن العامة والمقاهي. ورغم أن هذه الحكايات يمكن مطالعتها في المنزل في كتاب، إلاّ أن الناس يفضّلون سماعها على مطالعتها، ويفضّلون الاجتماع في محفل ليرويها عليهم القصّاص عبر آداب ورسوم خاصة، تلك الرسوم التي تضرب كما يبدو، في أعماق التاريخ.

وهذا النوع من القصص يحوي أُمّات الآثار الأدبية والحماسية القومية الإيرانية. وقد تكون شاهنامة الفردوسي، اليوم، الكتاب الأكثر رواجاً ورواية في المقاهي، ولا سيّما في جانبها القصصي، أعني من سلطنة كَيومَرْث حتى الإسكندر، وقد تكون أهم قصص هذا القسم قصص "زال ورُودابه، بيجن ومَنيجة، رستم واسفنديار، رستم وسُهراب، وتعتبر الأخيرة، بحق، أبرز قصص هذا الجانب. علاوة على ذلك، ففي أيامنا هذه يروي القصّاص حكاياتهم استناداً إلى كتب من مثل: "گرشاسپ نامه" لأسدي و"سام نامه" لخواجو الكرماني و"إسكندر نامه" لنظامي. ويبدو أنّ النقل، قبل ذلك، كان شائعاً عن كتاب "حُسين كرد".

إن قصة فتوحات حمزة ولاسيما في روايتها الأخيرة المسمّاة "رموز حمزة" كانت تعدّ في يوم من الأيام الأكثر رواجاً وشهرة بين قصص النقالين والرواة لاتسامها بصبغة دينية تنسجم وسياسة الحكام الصفويين. إضافة إلى أنها تمتاز بحكاياتها المغرقة في العجائبية والغرابة والبعد عن الواقعية والتسجيلية. ويبدو أن القصَص الشعبي في القرون الإسلامية قد بدأ ينأى تدريجاً عن الواقعية والتاريخية ويقترب من الخياليّة، وربما احتلت "رموز حمزة" المقام الأول لمدّة طويلة في هذا الإطار.

إن شهرة "رموز حمزة" وتعلّق الرواة والمستمعين بها قد بلغ درجة جعلت سيَر الشعراء وتواريخ العصر الصفوي تفسح في المجال لتدوين أسماء بعض رواتها، كما أن أمواج شهرة هذه القصة وأصداءها بلغت أقصى نواحي الهند وإندونيسيا وجاوه ومالايا، وبتنا نرى المسلمين في تلك البلاد القصوى يقرأون هذه القصة بلغاتهم المحلّية بكل شوق ورغبة؛ فجلال الدين أكبر الملك الگوركاني الهندي، لشدة ولعه بهذه القصة، أمر بتدوينها بأجمل خط وتزيينها بالنقوش والتصاوير والتذهيب. كما أن عبد النبي فخر الزماني مؤلف "تذكره ميخانه" والرواي المشهور والمتخصص بنقل قصة حمزة، قد ألّف كتاباً باسم "دستور الفصحاء" نزولاً عند رغبة جلال الدين أكبر، وذلك في آداب رواية القصة عموماً، ورواية قصة حمزة هذه خصوصاً.

إن مطالعة بعض القصص الأكثر قدماً من مثل "سمكِ عيّار" و"داراب نامه" يدلّ على أن نسخة منها قد دوّنت في البداية بوسيلة راويها، ومن ثم أقبل الناس على سماعها بلسان الراوي أو النقّال، في إطار تشريفات ومراسم خاصة ظلّت مجهولة إلى ما قبل عصر الشاه عبّاس الصفوي.

٢ ـ في مقابل القسم الأول، هناك قصص أخرى لم يُسمع أبداً أن شخصاً قد نقل منها أو روى عنها، كما يُستنبط من أسلوب مثل هذه الكتب وعباراتها. ويبدو أن معظم هذا النوع من القصص أكثر جدّة من قصص النوع الأول.

من أمثلة هذا النوع قصص "ألف ليلة وليلة، والملك بَهْمن، وبديع الجمال، والأربعين طوطي، وسليم الجواهري، والدراويش الأربعة وحاتم الطائي" وغير ذلك.

أما قصة "أمير أرسلان" فمع أنها أُعدت للرواية في مرقد ناصر الدين شاه، إلاّ أن أحداً لم يروِ منها.

## منشأ القصَص الشعبي

مع أن القسم الأعظم من القصص الشعبي ذو مضمون حماسي وأصل إيراني إلّا أنه يمكن تقسيمها إلى الأقسام التالية:

١ ـ قصص إيرانية منشؤها مخيّلة القصّاصين الإيرانيين.

٢ ـ قصص ذات أصل وجذور هندية، وقد ترجمت من السنسكريتية.

٣ ـ قصص منشؤها الحماسة القومية والقصَص الديني الإيراني القديم.

٤ ـ قصص دينيّة ومذهبّية.

٥ ـ قصص هدفها أخلاقي وتربوي ووعظي.

٦ ـ علاوة على ذلك فإن المستشرقين سعياً إلى التفنن أو لدوافع أخرى، قاموا بتأليف قصص على منوال أسلوب قصص المشـرق وأساطيره؛ فقصة پتيس دولاكروا Pétis de Lacroix المعروفة بـ"ألف النهار" هي احدى القصص التي ألّفت على منوال "ألف ليلة وليلة"، وسبب ذلك ملاحظة رواج ألف ليلة وليلة في أوروبا والتعلّق بها إثر ترجمتها باللغات الأوروبية.

إن القصص المذكور ينقسم إلى مجموعتين: الأولى منها منظوم والثانية منثور، ووفقاً للدراسات التي أجريت حتى الآن كان لكلّ حكاية منظومة في الأصل رواية منثورة ومن ثمّ قام شاعر بنظمها، وقلّما حدث أن شاعراً قام ذاتياً بتأليف قصة أو نظمها من مخيلته.

وقد يرجع علة نظم القصص إلى أن لغة الشعر هي أكثر تأثيراً ووقعاً في النفوس، علاوة على أن القصة المنظومة يسهل حفظها في الذاكرة.

كانت القصة أقدم الآثار المنظومة المهمة باللغة الفارسية الدّرِيّة، فمنظومتا "كليلة ودمنة" و"سندباد نامه" للرودكي و"شاهنامة" المسعودي، تعدّ من أقدم الآثار الأدبية الفارسية المنظومة التي ضاعت، لسوء الحظ، إثر الغارات وحوادث الأيام، ولم يبق منها سوى أبيات متناثرة في ثنايا القواميس.

خلّف بعض القصص المنظوم أثراً أدبياً رفيعاً من مثل "شاهنامة الفردوسي" و"ويس ورامين" لفخر الدين أسعد الجُرجاني و"گرشاسپ نامه" لأسدي و"خمسه" نظامي، وغيرها.

أحياناً، هناك بعض القصص الشعبي الذي نظمه شاعر ضعيف وعار عن الذوق والقدرة الأدبية والبلاغية من مثل "فلك ناز وخورشيد آفرين، وخرّم وزيبا، وحيدربيك" وغيرها.

بعض الأحيان يصبح الأمر معكوساً، فلمّا كانت قراءة الشعر تحتاج إلى معرفة أوسع، ومن جهة ثانية كان الشاعر مضطراً، تبعاً لضرورة الشعر ورعاية الوزن والقافية، إلى الإغراق في الإيجاز والاختصار والتفنّن في الوصف وأستخراج العِبَر والعظات من الحوادث والوقائع، فإن هذا الأمر أدّى إلى خلق رواية منثورة تتناسب والطبقات الشعبية الأقل ثقافة ومعرفة وتلبيّ رغباتهم في الاطلاع على الحوادث المريرة وحقيقة الأمور، من أمثلة ذلك "رستم نامه" و"هَفْت پيكر" و"بَهرام گُور" المنثورة التي يبدو أنها قد ترجمت عن التركيّة الإسطانبولية باللغة

الفارسية.

من المسائل المؤسفة أن ليس لدينا حتى العصر الصفوي أي اطلاع على كيفية عمل الرواة والقصّاصين وآداب هذا الفن ورسومه والأماكن المعيّنة له. في هذه الأيام ربما بدا الأمر غير مهمّ. لكن، لو أخذنا في الاعتبار ظروف القرون القديمة لأدركنا أهمية الإصغاء إلى قصص الرواة والنقّالين لأنه كان إحدى الوسائل المحدودة والضيّقة للتسلية والترفيه، ولابدّ من الإشارة إلى أن القصّاص، عبْر لسانه السليط وفصاحته وبلاغته الفطرية والمكتسبة، كان بإمكانه تغيير الخطّ الفكري لمستمعيه. لذا، فليس عبثاً أن تتشكّل في العصر الصفوي سلسلة صوفيّة رسميّة باسم "سلسلة العجم" تشمل تشكيلات ومراسم مفصلة وأجهزة واسعة لمراقبة عمل القصّاصين والمشعوذين وأصحاب الجيش. كان يرأس هذه السلسلة موظف حكومي يسمّى "النقيب" ليراقب الأشخاص الذين يرغبون في الانتساب إلى مثل هذه الأعمال السالفة الذكر. ومما لا شك فيه أن رواية القصص كان لها أهميتها واعتبارها وتأثيرها الاجتماعي حتى في فترة ما قبل العصر الصفوي، لكننا، للأسف اليوم، لا نعلم شيئاً عن كيفية هذا العمل وأسلوب تنشئة أصحابه وحدود أفكارهم وإطلاعاتهم التأثير الاجتماعي لهذه الحرفة.

وهنا لابد من الإشارة إلى أنه في عصر ما قبل اختراع فنّ الطباعة وصناعة الورق، لمّا كانت إمكانية إعداد الكتاب والورق والكتابة والنسخ غير ممكنة للجميع، لاسيما لعامة الناس وطبقات الحرفيين، كانت قراءة القصص من كتاب أمراً مشكلاً بل أيضاً غير ممكن، لهذا فإن معظم القصص في تلك الأيام كانت تنتقل إلى الناس عبر الرواية الشفويّة بوسيلة القصاصين والرواة، أما إمكانية وجود نسخها فيكاد يقتصر على بيوت الأمراء والأشخاص المقتدرين. ولّما كان الأمر كذلك فإن أغلب الحكايات القديمة قد أُعدّت ودوّنت بطريقة مناسبة للرواية والنقل من أمثال قصص "أبو مسلم نامه" و"سمكِ عيّار" و "داراب نامه" و"قران الحبشي".

لقد تميز القصص الإيراني في أوائل ظهوره بمضامينه القوميّة، وإذا كان ثمّة أصل من أصول الدين قد وجد طريقاً إليه، فهو على الأغلب من جملة الأصول الموجودة في كل دين مطاع ومحترم ومتّبع، كالمروءة والصدق والعدالة والعفّة والتقوى والشجاعة والكرم وغيره. وكاتب القصة الذي هو في الوقت نفسه قارئها كان يمجدّ تلك الخصائص والصفات بحرارة وهيجان، وربما أدّى صدقه ورسوخ عقيدته إلى تحويل كلامه دموعاً في عينيه، وتهييج مشاعره وهو يبرز تلك المظاهر الإنسانية الرفيعة.

وشيئاً فشيئاً تفوّقت الجوانب الدينية للقصة على الجوانب القومية والبطولية والأخلاقية، وقد يكون أحد شواهد ذلك قصة "أبو مسلم نامه"، فبطلها هو القائد الإيراني المعروف أبو مسلم الخراساني الذي كان لتضحياته الأثر العظيم والتقدير الكبير لدى أبناء وطنه الذين

ألّفوا في نهاية المطاف حكاية حول حياته المفعمة بالفخار، وجعلوا منه واحداً من الأبطال الأسطوريين الذين يُحاطون بهالة من التمجيد والتكريم. في قصة "أبو مسلم نامه" تختلط الجوانب الدينية والقومية، فأبو مسلم يثور فيها انتقاماً لدماء شهداء كربلاء، وكان يقصد من ذلك القضاء على حكومة مروان بن الحكم والمروانيين، والكفّ عن سبّ الإمام عليّ رغم أن هذا يتناقض والوقائع التاريخية؛ فالحق أن الخليفة عمر بن عبد العزيز، قبل سنوات من قيام أبي مسلم، كان منع سبّ الإمام عليّ على المنابر. كما أنّ أبا مسلم يبدو في قصته قائداً شجاعاً وفتىً يأبى الظلم ويرفض الانصياع للظالم مهما غلا الثمن، ويقدّم روحه قرباناً لحماية المظلومين ونصرتهم ومبارزة الظالم.

## فوائد مطالعة القصَص الشعبي ونتائجها

إن، لم نعتبر القصص الشعبي جزءاً من أدب اللغة الفارسية الواسع ـ رغم أن بعض ذلك القصص ولاسيما المتقدّم منه ذو قيمة أدبية رفيعة جداً ـ فهو بدون شك يحتلّ قسطاً من ثقافة عامة الناس وفلكلورهم. واليوم تبدو المطالعة في مجال الفلكلور الشعبي إحدى أهم العلوم الاجتماعية والبشرية، لاسيما في بلد مثل إيران حيث كان يُعوز الاهتمام بحياة الناس البسطاء وتوصيفها. وتزداد أهمية هذه القصص لأنها تشكل نبعاً فيّاضاً للاطلاع في مجال الحياة الاجتماعية للشعب الإيراني، ورصد آدابه وعاداته ورسومه وسننه.

من المعلوم، اليوم، أن في مقابل كل علم رسميّ معاصر علماً شعبيّاً شائعاً بين الناس، بل إن الجانب الوهمي والخرافي لبعض العلوم كان في الأيام السابقة يفوق جانبها العلمي والعقلي، وبعض العلوم، كالنجوم مثلاً، كان يعجّ بأكمله بالوهم والخرافات. على كل حال ففي مقابل الطب الرسمي هناك طب شعبي، وفي مقابل الهندسة والرياضيات والنجوم الرسميّة ثمة هندسة ورياضيات ونجوم شعبية، وكذا الحال في باقي العلوم.

في مجال الأدب أيضاً نجد، في مقابل الآداب الرسمية لكل أمة ـ سواء المنظوم منها أو المنثور ـ آداباً شعبية، وبين الشعب ثمة شعراء كانوا يشتغلون بحرفة ومهنة معينة، لكنهم، في أثناء ساعات فراغهم، كانوا ينشدون شعراً خطابياً. لكن اسم هؤلاء الشعراء لم يَرِدْ في أي كتاب أو ترجمة، رغم شهرتهم بين الخطباء وعامة الشعب الذي كان عدد منه يتمتّع بذوق رفيع في الخطابة والإصغاء. لذا، يمكن القول بكل جرأة إنه في مقابل أسلوب الخاصّة كان، ثمة، أسلوب بخاصّة بالعوام، وقبل أي تصنيف أو تفصيل في علم الأساليب يجب الإشارة إلى هذين القسمين والتمييز بينهما.

لكن، للأسف، في كتب علم الأسلوب والسبك الأدبي المعتبرة نكاد لا نرى أي ذكر لأسلوب العوام، مع أن ليس من أديب، اليوم، رغم براعته وقدرته البيانية، لا يُفتن أمام عدة سطور من

قصة سمك عيّار أو داراب نامه أو سواهما.

علاوة على ذلك فإن تقنية بعض هذه القصص يكاد يضاهي أسلوب أفضل قصص الكتّاب الأوربيين وأهمها؛ فقصة سمك عيّار عبارة عن رواية كاملة لا تكاد تحوي أدنى عيب، وأسلوب القص فيها لا ينتابه أدنى نقص، فليس هناك أدنى حركة تغيب عن نظر الكاتب، ولا حادثة تُعرض عبثاً، وليس من مقدّمة بلا نتيجة، حتى إنّ بعض القضايا التي تعرّض لها الكاتب في أول القصة قدّم نتائجها في نهايتها.

اعتمد مؤلّف "سمك عيّار" أسلوباً ما يزال يتبعه كبار كتاب القصة المعاصرين، فقد بثّ نظراته الأخلاقية والاجتماعية عبر سطور القصة من دون إشعار القارئ بأدنى ملل أو ضجر، غالباً ما ينشأ من انشغال الكتّاب بالوعظ وتقديم العبر بشكل مباشر.

لهذا، فإنّ من وُهب استعداداً لخوض الفن القصصي، ووقف ذوقه وقريحته خدمةً لهذا الفن، يفيد من مطالعته القصَص الإيراني، إذ إنه يوفّر له، في أغلب الأحيان، إلهاماً، وسيفجّر أمامه ينابيع الابتكار، إضافة إلى محافظة هذا القصص على خصائص القصص الشعبي.

إن المؤلف الذي يتبع أسلوباً غريباً في كتابته لم يفعل أيّ شيء مهم، حتى ولو خلا عمله من أي عيب أو نقص. إن المهم هو أن تكون القصة ذات قيمة أدبية رفيعة علاوة على أنها "إيرانية"، وعلى أي قارئ، سواء أكان إيرانياً أم غير ذلك، أن يدرك خصائصها الشعبية الإيرانية. وحتى يكون ذلك كذلك فأي سبيل أمامنا سوى مطالعة القصص الشعبي الإيراني؟

أما النتيجة الأخرى التي يمكن جنيها من مطالعة القصص الشعبي الفارسي فهي استخراج معلومات واطلاعات حول علم اجتماع التاريخ الإيراني، إذ، ليس لدينا للأسف، في هذا الباب أي سند عن ماضينا، فكتب التاريخ الإيراني لا تتضمن معلومات عن هذا القطاع، وإذا اتّفق أن وردت فكرة حول هذا فغالباً ما تكون جملة معترضة أو على سبيل الاستطراد، ذات منحى فرعيّ وطارئ. وبغضّ النظر عن الآثار المتبقية عن القرون السالفة كالرسوم والنقوش والعمران، فإن المصدر الوحيد الذي يقدّم لنا اطلاعات مهمّة في هذا الصدد هو القصص الشعبي.

إن القصص الشعبي ينبع من حياة عامة الناس، لهذا فارتباطهما غير قابل للانفصال، لذلك، من خلال هذا القصص يمكن الإحاطة بآداب الناس ورسومهم، وشكل لباسهم وغذائهم، وضيافتهم، وكيفيّة تعامل الطبقات الاجتماعية المختلفة فيما بينها، وسلوكهم، ومنازل الفقراء والأغنياء، وآداب الزيارة، وأدوات الحرب والصراع، ووسائل العيّارية، وأساليب الغزو، ورسوم المراسلة وكيفية استقبال السفراء والرسل وغير ذلك.

علاوة على ذلك، ثمة آداب وعادات ورسوم لاترتبط بشكل مباشر بالقصة. وقد يكون هذا النوع من المعلومات مهماً جداً، فمثلاً، في العصر الصفوي، يبدو أن تدخين النارجيلة والرشوة والارتشاء كان شائعاً بين أعضاء الحكومة، وهذا الفساد امتدّ حتى شمل العيّارين الذين يجب أن يكونوا مثالاً للزهد في أموال الدنيا والطمع في كنوزها.

إن عمرو أميّة ـ عيّار الأمير حمزة في سيرة حمزة البهلوان أو رموز حمزة ـ لا يخطو خطوة من دون أجر، ويقبض الذهب من العدو والصديق، ويأخذ ضريبة من العدو حتى على لحيته وشاربيه، وعند نجدته لأحد الأصدقاء يقبض منه أجر مشيه، وفي ميدان الحرب يخطف الأسلحة المتكسّرة من صراع الأصدقاء والأعداء ويضعها في كيسه الذي لا يملأه حتى كنز قارون.

علاوة على ما تقدّم فإننا نجد في هذا القصص ذكراً لأسماء الكثير من المناصب العسكرية والمقامات والرتب والوظائف التي تُمنح في بلاط الملوك؛ ففي قصة (رموز حمزه) يتولّى عمرو بن مَعد يكَرِب سبعة عشر منصباً في البلاط، في حين نجد أبطالاً آخرين يتولون وظيفة الحجابة وآخرين الحراسة، ومجموعة تتولى أمور فرقة المراسم والإيقاع، وأخرى تتعهد أمور المطبخ الملكي. إن التاريخ التقريبي لبعض الرسوم والآداب الشعبية لا يمكن تعيينه إلا عبر الاستعانة بهذا القصص.

في "إسكندر نامه" مشهد لمناظرة بلاغية بين مِهْتَر نسيم عيّار الإسكندر ومهتر مَرْدَك عيّار هيكلان فيلتن. هذا المشهد يدلّ على أن المناظرات البلاغية كانت موجودة في العصر الصفوي، وأن رسومها وقواعدها واضحة. كذلك، هناك العديد من رسوم الزهد والتصوّف والدروشة التي لا يمكن رؤيتها إلا في القصص الشعبي من مثل تصوّف لندهور بن سعدان وأنصاره في قصة رموز حمزة.

ومن ذلك أيضاً شيوع استعمال الأفيون والبنج والترياق في العصر الصفوي، وهو ما يصوّره القصص الشعبي ولاسيما قصّتا "إسكندر نامه" و"رموز حمزه".

علاوة على ما تقدّم، فإنّ مطالعة القصص الشعبي تعرّفنا إلى القصة الأصلية من سواها، كما إلى أقدم منشأ لكل قصة. ومع أن عناصر التاريخ والزمان والمكان لا يمكن تحديدها بدقة في هذه القصص فإن أصول علم الأسلوب وقرائن أخرى قد تساعدنا في معرفة التاريخ التقريبي، وقدم بعض القصص أو تأخّرها في الزمان، علماً أن تعيين هذا التقدّم والتأخّر مفيد جداً لمعرفة كيفية تحوّل فنّ القصة ومساره وتطوره، وكيفية رواية قصة واحدة في أزمنة مختلفة.

## تعدّاد القصَص الشعبيّ

إن تعداد الحكايات الشعبية الفارسية غير معروف بشكل قطعي، وربما أحصى كاتب هذا المقال ١٦٣ قصة، بعضها عبارة عن روايات متعددة لحكاية واحدة. لكن، من المؤكد أن تعدادها الحقيقي قد يصل إلى ضعف العدد المذكور. إن كثيراً من الحكايات تلك لم يبق منها إلا اسمها، وثمة نسخ منها ما زالت تقبع تحت الغبار على رفوف المكتبات.

لكن، لابدّ من الإشارة أولاً إلى أن مقدار الكتب التي طبعت قليل جداً في مقابل الكتب التي لم تطبع بعد. ثانياً، ربما كان الكثير من هذه الحكايات يقبع في المكتبات الخاصة، ولمّا يصل حتى اسمه أو عنوانه إلى أسماع المحققين، فعلى سبيل المثال اشتريت يوماً كتاباً عتيقاً وناقصاً ومشوّهاً من إحدى المكتبات، وقد كان عبارة عن قصة لم أسمع باسمها إطلاقاً، ولم أتعرّض يوماً لأيّة علامة أو ذكر لها في فهرست المخطوطات، فبطل هذه الحكاية موسوم بـ "ملك خسرو بياباني"، وربما كان هذا اسم الحكاية، وسيرته تختلف عن سير أغلب أبطال القصص الشعبي، وهو يبدو ابن تاجر تعترض حياته الحوادث والطلاسم بصورة تختلف عن باقي مثيلاتها في الحكايات الأخرى. ومن دون شك ثمة كتب ونسخ مماثلة لهذه الحكاية تتناثر في جوانب إيران وأرجائها، لذا فمازال هناك متسع من الوقت اليوم لتعيين التعداد الحقيقي للقصص الشعبي. فما دامت الجهود قاصرة والمخطوطات (الخصوصي منها والعمومي) لم تجمع بعد في مكان واحد، والروايات الشفويّة لم تدوّن، فمن غير الممكن الحديث عن عدد صحيح في هذا الصدد.

## نقاط الضعف في القصص الشعبي

علاوة على المصائب التي جرّها أصحاب دور النشر والمؤلّفين غير اللائقين على هذه الحكايات، فثمة نقاط ضعف أخرى، فالحكايات القديمة التي تمتعت بنقاط قوة كقوة الحبكة والفصاحة ودقة نظر كتّابها وقدرة بيانهم، انحطت وانحدرت بمرور الأيام، فأقدم حكاية شعبية فارسية موجودة وهي "سمك عيار" تعد الأقوى والأجمل، أمّا "أبو مسلم نامه" و"داراب نامه" اللتان تعدّان تاليتين زمانياً فتبدوان أضعف منها.

كذلك، ليس للحكايات الشعبية المطبوعة عمق تاريخي موغل، فتاريخ تدوين أهمها لا يتجاوز حدود العصر الصفوي ما عدا بعضها نظير "تيمور نامه" التي دوّنت في زمن أسبق. والمرجّح أنّ أغلب الحكايات الفصيحة والمهمة لم تطبع بعد، من أمثال قصة "فيروز شاه" وقصة "قران الحبشي" و"قهرمان قاتل" وأبو مسلم نامه وغيرها(*).

* طبُعت أبو مسلم نامه في طهران أخيراً، في المعهد الفرنسي للأبحاث في إيران وقد فات المترجم ذلك (قلم التحرير).

ويبدو أن الضعف في الفن القصصي كان يزداد مع مرور الأيام والتاريخ، فالقصّاصون الجدد لم يتوافر لهم أي هدف أخلاقي واجتماعي ومعنوي سام، ولا يبدو في قصصهم أي مظهر لروح السموّ والرفعة والإنسانية والمروءة والقيم التربوية والتعليمية؛ فقصة سمك عيّار تحوي آلاف الملاحظات والمسائل المهمة، في حين تبدو قصّتا "رموز حمزة" و"اسكندر نامه" وكأنهما أُلّفتا للتسلية وهش، وملء الفراغ، ففيهما تكرار مملّ ومضايق.

إن البيغمي مؤلف "داراب نامه" كلّما أرسل بطلاً إلى الميدان يصف بشكل مفصّل جزئيات سلاحه ولباسه بكل دقة، وهذا الأمر يتكرر حتى ولو نزل ذاك البطل مئة مرّة إلى الميدان. كذلك هي الحال في قصة "أبو مسلم نامه"، بل إن هذا التكرار الممل والخانق يفوق نظيره في "داراب نامه" بحيث لو حذفنا الظواهر التكرارية والأوصاف المتشابهة التي تتكرر كثيراً من دون أي تغيير، فإن حجم القصة يهبط إلى ما دون حجم ثلثها.

ويبدو أن كاتب الحكاية كان يروي يومياً قسماً لمستمعيه، لذا فإن هذه الجوانب التكرارية التي كانت تختلط بحركات القصّاص لم تكن لتبدو مملّة، لكن، حينما دوّنت هذه العبارات المكررة، واحتلّت مقداراً كبيراً من الصفحات، فإنها في الطبع تسبّب إعراض القارئ ومللهُ.

أما نقطة الضعف الأخرى في هذه الحكايات فتتمثل في الأخطاء الفنية، وهي أخطاء ازدادت بمرور الأيام. ففي قصة "سمك عيّار" قلّما ترد حادثة أو واقعة من دون هدف، أو تذكر عبارة من دون فائدة. أما في "رموز حمزة" فالبطل يقتل عدّة مرّات ومن ثم يعود إلى الميدان، كأن الكاتب يتعمّد هذا العمل. ويبدو أن علّة هذا الأمر هو أن النسخ المدوّنة من هذه الحكايات جمعت عن روايات متفرقة من دون مقارنتها فيما بينها.

من جهة أخرى، فإن الكذب العجيب والإغراق العجائبي والمضحك والبعد الكبير عن الوقائعية، هي بعض خصائص الحكايات المتأخرة، فمثلاً في "رموز حمزة" و"إسكندر نامه" يتدرّج وزن دبّوس وعمود الأبطال من سبعمائة رطل حتى سبعة آلاف رطل!

أما السمة الأخرى لهذا النوع من الحكايات، ولاسيما المتأخّر منها فهو تكثيف مضامينها بشكل يسترعي النظر، ففي كتب من أمثال إسكندر نامه ورموز حمزة، رغم حجمها الكبير، هناك بعض المشاهد المهمّة جداً التي تطوى في عدّة سطور، فأحياناً في خلال سطرين ينزل خمسون فارساً من فرسان الإسلام إلى الميدان، ويُجرحون، أو تُكسر طلاسم ويُقتل سحرة أو تفتح مملكة وسيعة.

ويبدو أن علّة هذا التكثيف هو أنّ هذا النوع من الكتب، رغم عظم حجمها، وُضع تذكيراً للرواة بالحوادث والمشاهد، وأنّ ما ورد فيها ما هو إلا زوائد وفروع يستلزمها الفن القصصي في أثناء الرواية أمام المستمعين، فالقصة التي لا تتجاوز الصفحتين تُروى باستمرار على مدى

أسبوعين أو أكثر. وربما شكّل هذا التفاوت في إنشاء هذه الحكايات، بين الشرح والتفصيل المملّ أو التكثيف والإيجاز المخلّ، سبباً لتقويض الانسجام والتوازن في العمل القصصي.

أما السمة الأخرى لهذا النوع من القصص، ولاسيما تلك التي أُعدت للرواية والنقل، فهو غياب الخاتمة فيها، لأغلبها، فمخطوطة "سمك عيار" تقع في ثلاثة مجلدات أي ما يقارب ١٨٠٠ صفحة، ومع هذا فإنها لا تعاني غياب النهاية فيها وحسب، بل تنفرج عن فجوة وانقطاع بين المجلدين الأول والثاني. كذلك فإن حجم "داراب نامه" ليس بأقل من "سمك عيّار". مع هذا، فهي ناقصة وغير مكتملة.

علاوة على ذلك فإن القصّاص قد يدع القصة عند نقطة ما ليقوم بإتمام سيرة بعض أبطال تلك القصة في كتاب آخر ذي اسم مستقل ومختلف.

ويبدو أن عدم الاستعداد لختم القصة هو إحدى خصائص هذا النوع من الكتب، فأسلوب تدوينها قابل للمرونة والانعطاف، فمثلاً في قصة "رموز حمزة" حينما يخرج حمزة يخلّف وراءه أبناءه من مثل علم شاه وقُباد وبديع الزمان، إذ يمكن لكل واحد منهم أن يكون بطل حكاية. كما أن لكل واحد من هؤلاء الأبناء أولاداً أيضاً يدخلون الميدان بالطريقة نفسها والصورة التي فصلّت من قَبْل لآبائهم وأجدادهم. وهذا التدوير والتسلسل يستمر مادام القصّاص مؤهلاً وحياته مستمرة، فينتقل من حمزة الأول إلى حمزة الثاني فالثالث فالرابع.

أما تنظيم إضافات ومتمّمات لهذه الحكايات فعمل صعب ومزعج، فهذه الإضافات غالباً ما تكون معرضاً لتصرّف القاص وعبثه بعكس القسم الأصلي والأوّل من الحكاية والمحبوب لدى المستمعين، لذا فنهايات هذه الحكايات عشوائية وغير منظّمة.

حينما تقرأ "رموز حمزه" تشعر في البداية أن مضامينها مرتبة ومنظمة ومترابطة ومضبوطة، ومن ثم يبدأ الخلل بالدبيب فيها، وكأن جعبة المؤلف قد فرغت فيضطرّ الراوي إلى النسيج من بنات خياله، فيبدأ الأبطال بالانهيار فيقتلون ثم يعودون إلى الميدان، يتلاشون ومن ثم يولدون من جديد. ويدبّ الهرج والمرج في أجواء القصة وكأن ضبط إيقاع الأبطال وارتباطهم فيما بينهم لم يخرج عن قدرة القارئ والراوي وحسب، بل عن سلطة المؤلف أيضاً.

في القصص المتأخر يبدو أن حلّ عقدة القصة يتجلى في إدخال بطل جديد إلى العمل، فمثلاً حينما يسقط بطل القصة في مأزق يستحيل الخروج منه، يضطر القاص إلى ابتداع شخصية فتاة كابنة ملك المدينة أو غيرها فتعشق البطل وتساعده في الخلاص ، وتتكرر هذه الحال إلى أن تنتهي الحكاية بزواج هذا البطل من عدّة فتيات دفعة واحدة.

في حكايات الشاهنامة وإسكندرنامه ورموز حمزة ، يبدو أن المحرك الأساسي للقصة ليس

العشق بل دواعٍ أخرى كالجهاد والمروءة والفتوة، ربما لأن هذه الحكايات قد دوّنت في أيام كان بالإمكان لأي شخص متوسط الثروة أن يبتاع جارية أو جوارٍ ويتزوجها، ويعد مدّة يبيعها.

أمّا في العصور المتأخرة فالدولة الإسلامية ضعفت ولم يعد لها القدرة والشوكة اللازمة لغزو بلاد الروم والهند والصين وأسر أبناء "الكفّار" والمتاجرة بهم، ولذا فقد غابت صورة المعشوقة القادمة من مدن "الكفّار" وديارهم لتحلّ محلّها نساء متعدّدات يتزوّجن البطل في نهاية القصة. ورغم عدم وجود الجواري التركية والصينية والرومية في تلك الأيام إنّ دور حريم الحكام كانت ممتلئة بكل أشكال النساء، وهو ما كان يمنح القاص نموذجاً يحتذي به ورخصة وإجازة في منح عدّة نساء لبطل واحد.

على أنّ رسم المعشوقة الواحدة موجود في الكثير من الحكايات مثل "سمك عيار" و "داراب نامه" وحتى في قصة "الأمير ارسلان" التي كتبت مؤخراً. فهذا الرسم ربما استمدّ من حياة طبقات الناس المتوسطة الذين يقنعون بامرأة واحدة وليس لديهم القدرة على تدبير أمور عدّة نساء.

في هذا النوع من الأدب نفضّل عدم الحديث عن عنصري الزمان والمكان، لأن هذين العنصرين لم يراعيا في أية قصة إيرانية، حتى في الحماسة القومية الإيرانية ولا سيما في نجمها الساطع شاهنامة الفردوسي.

أحياناً يصل خطأ الكاتب إلى درجة لايمكن تجاوزها، من ذلك أن كيفية عشق البطل في قصة "بديع الملك وبديع الجمال" مثل الكثير من القصص القديمة والجديدة الإيرانية، يتم عبر رؤية صورة المعشوق والهيام به؛ فبديع الملك، في أثناء الصيد، يضلّ الطريق حتى يصل إلى قمة جبل حيث يلتقي عجوزاً يناجي صورة امرأة جميلة، ويخبره العجوز أن هذه الفتاة هي ابنة الشخص الفلاني، وقد رآها في شبابها وعشقها، ولمّا كان الوصول إلى وصالها غير ممكن بالنسبة إليه، فقد رسم لها صورة تخيّلية وراح يناجيها منذ تلك الأيام حتى الآن. أما بديع الملك فهو الآخر يعشق صورة تلك الفتاة، ويمضي في الطريق هائماً متشرداً، حتى يظفر بتلك الفتاة واسمها بديع الجمال، ويبدو أنها كانت مصونة من آفة الكِبَر والكهولة، إذ لم تختلف أبداً عن تلك الصورة المرسومة لها في شبابها رغم مرور أكثر من خمسين عاماً عليها.

ويبدو أن العجب ليس في محافظة هذه الفتاة على جمالها وشبابها من طاحونة الأيام وحسب، بل في بقاء صورتها سليمة أيضاً رغم كل هذه المدة المنصرمة. والأعجب هو هيام بديع الملك بها وكأنه يدرك في قرارة ذاته أن شبابها خالد، وإلا فكيف أمكنه أن يعشق صاحبة صورة قد مرّ عليها أكثر من نصف قرن من دون أن يخطر بباله مسألة كهولتها؟!

على كل حال، إنّ قضية العشق عبر رؤية صورة لهو من الوقائع الرائجة كثيراً في القصص الإيراني، ويبدو أن جذور هذه المسألة إيرانية، وأنه كان شائعاً قبل الإسلام، وأن أقدم عاشق على هذا النحو هو ابنة ملك زابُل التي كانت تعيش في عصر الملك الضحّاك، وقد رأت صورة جمشيد وعشقته. وهي قصة مذكورة في "كرشاسب نامه"، إذ إن كرشاسب وأجداده كانوا جميعاً من سلالة جمشيد وهذه الفتاة. علاوة على هذه القصة فهناك قصة عشق خُسْرو وشيرين، التي قد تكون الأشهر في هذا المجال. كذلك يرى بهرام گُور تصاوير بنات ملوك الأقاليم السبعة في قصره ويطلبها للزواج كما في منظومة "هفت پيكر" نظامي. وآخر شخص يعشق بهذا الشكل هو الأمير أرسلان الرومي الذي يعشق فرخ لقا الإفرنجية من خلال صورتها في كنيسة.

## نتيجة البحث

رغم كل هذه التفصيلات السابقة، ليس ثمة خلاصة واضحة أو نتيجة صريحة. كما لايمكن الإدلاء برأي قطعي في أية قضية من القضايا المذكورة؛ فالقصص الفارسي لم يُجمع بعد في دائرة معيّنة، وليس في متناول أيٍّ من المحققين. ومن الطبيعي، بلوغاً للنتيجة علمية ودقيقة في هذا النوع من الدراسات، لا بد من الاستقراء التام والاستقصاء الكامل، وهذا أيضاً ممّا لم تتوافر وسائله ومقدّماته الضرورية.

أما النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا المقدار المتوافر من القصص الشعبي فهي:

إن القصص الشعبي الفارسي متفاوت، سواء من حيث القيمة الأدبية والفنية أو القيمة الأخلاقية والمعنوية أو من حيث الموضوع والحبكة وأسلوب التدوين، أو من حيث الحجم. بعض هذا القصص مضرٌ ومضلٌ، ولاسيما بالنسبة للقارئ الذي يفتقر إلى المعرفة والوعي وبعضه قد يجعل من القارئ خرافياً، منحرفاً، متشائماً وجباناً.

إن الانزواء وترك الدنيا والتصوف واعتياد المخدّرات والاعتقاد بالخرافات المختلفة هو بعض الخلفيات الأصلية للكثير من هذا القصص، ولاشك في أن هذا النوع من القصص مضرّ بذهن القارئ البسيط وروحه.

بعض هذا القصص، ولا سيما المتأخر منه، كتب بشكل سطحي، ولا قيمة له، ولو كان للقارئ قدرٌ من الذوق والسليقة لرماهاجانباً بعد تصفح عدّة صفحات منها من مثل قصص الأمير هوشنگ وبديع الملك، وشاه زاده هرمز، وخسرو ديوازاد، .. وغيرها.

لكن، هناك قسم آخر من هذا القصص الأصيل الذي كتب في عصر رواج هذا الفن ونهضة الحضارة الإسلامية، لايخلو من الضرر والملل وحسب، بل إن مطالعته، من زوايا

مختلفة ذات منافع عديدة، ويمكن استقاء الكثير من الفوائد اللغوية والإنشائية من نصوصه، وهي أيضاً توفر الكثير من الفوائد لعلم الاجتماع التاريخي. لما يمكن مطالعتها بكل شغف ورغبة والتلذّذ ببراعة الراوي والكاتب، وهي لذة ليست دون التلذذ بمطالعة أمّات الأعمال الفنّية والأدبيّة.

كما أنها تقدم نماذج شعرية لشعراء مجهولين أو شعراء ضاعت دواوينهم، علاوة على إلقاء الضوء على الكثير من الجوانب الفلسفية و الفكرية و التاريخية، ولا سيما تاريخ حياة الناس وآدابهم ورسومهم وسنن الفرق المختلفة والطبقات الاجتماعية.

إضافة لما تقدّم، إن مطالعة هذا النوع الأدبي هو جزء من قراءة الفولكلور الفارسي الواسع والبكر والرفيع، الذي يعدّ التحقيق فيه جزءاً من الواجبات. وبلوغاً لهذا المقصود وهذه الفائدة لا بد من اتخاذ الإجراءات التالية:

١ ـ جمع جميع هذه القصص أو أكثرها في مركز واحد. في هذا الصدد لا بد من التدقيق في قضية أصالة النسخ وكمالها، لأن الناشرين، بدافع الطمع وجني الأرباح، جرّوا مصائب كثيرة على هذا القصص، فصنعوا من كتاب عظيم نظير "إسكندرنامه" أو "رموز حمزه" خلاصة غير منسجمة ومملوءة بالأخطاء، ووزّعوها في الأسواق ، وهي غير نافعة إطلاقاً.

علاوة على ذلك، يجب، قدر الإمكان، إعداد المخطوطات الأقدم و الأصحّ. و إذا كان ثمة مخطوطات متعددة للقصة الواحدة، تجمع كلّها لأن هذه الاختلافات بين المخطوطات قد تساعد في الكشف عن الكثير من المسائل الاجتماعية والتاريخية.

ويجب ألاّ يكتفى بمخطوطات المكتبات العامة والاستفادة من المكتبات الخاصّة ما أمكن، وإذا كانت إحدى هذه القصص ترجمت عن اللغات الأخرى أو كانت رواية عن إحدى قصص اللغات الأخرى ، كألف ليلة و ليلة التي ترجمت عن اللغة العربية أو "قصة حمزة" و"هفت سير حاتم" التي لها رواية عربية، فالأفضل أن تعدّ الرواية أو النسخة الأصلية، وهذا يعطي المجال للمحقّق للتعرّف إلى كيفية التغيير والتصرّف الذي انتاب القصة خلال ترجمتها. و إذا كان هناك عدة روايات بلغة واحدة لقصة واحدة فيجب جمعها من مثل قصة "چهل طوطي" (الأربعون ببغاءً) التي تحوي ثلاث روايات وهي "طوطي نامه" للنخشبي" "وطوطي نامه" للقادري، و"چهل طوطي" الشائعة والمعروفة .

٢ ـ بعد جمع هذه النسخ يجب دراسة أهم محتوياتها وإعداد قائمة بحكاياتها أو حوادثها. وهذا العمل يتمّ بناء على تحديد أقدم مصادرها وتمييز غثّها من سمينها، وأصيلها من الطارئ. وهذا العمل، علاوة على تعيينه تاريخ الكثير من القصص ومصدرها، يوضح أيضاً مسيرة فن القصة عبر التاريخ وتطورّها، ويدل على طبيعة الميول الذهنية وتخيّل كتاب القصص

والأساطير عبر القرون المختلفة. وستشكّل مقارنة هذه التحولات بالحوادث التاريخية والمحيط الاجتماعي ووضعية حياة الناس في تلك العصور ذات نتائج مهمة.

٣ ـ يجب تحديد تاريخ التأليف الدقيق أو المحتمل لكل قصة. وهذا العمل يشكّل مقدمة للمقارنة وتمييز الأصيل من اللاحق، و بغير ذلك لا يمكن معرفة مسيرة حركة هذه القصص وكيفية اختلاطها فيما بينها، وتأثير المتقدّم منها في المتأخر.

٤ ـ لا بدّ أيضاً من طبع الكتب اللائقة والمفيدة، فهي، علاوة على دورها في إغناء كنوز الأدب الفارسي وتوسيع دائرة لغته وخلق التعابير والتركيبات اللفظية المختلفة، خطوة إكمال الدراسات التالية، وفي الوقت نفسه، لا بدّ من رمي الكتب غير الجديرة بالنشر في وادي النسيان.

٥ ـ إن المكان الأنسب والأصلح لجمع هذه القصص هو كلية الآداب، فهي ستعود عليها بالفائدة في مجالات متعددة، كتوسيع العلوم النظرية والدراسات الأسلوبية، وقواعد اللغة والاصطلاح اللغوي والاشتقاق والعناصر البلاغية، إضافة إلى الفوائد المعنوية وغير ذلك. كما أنّ حثّ الطلاب على دراسة مثل هذه الأعمال لما يساعد في تقوية قريحتهم وتربية ذوقهم واستعدادهم النقدي.

٦ ـ أخيراً، لا بدّ من القول: إن قيمة النتائج ومقدارها التي يمكن جنيها من جمع هذه القصص ومن تحقيقها ودراستها غير قابل للتوقع، لكن، من دون شك، ستكون نتائج مفيدة، وهي نتائج ومعلومات لن يتيسّر الحصول عليها من أي مصدر آخر.

ثورج رَهْنما*

# روّاد القِصّة المعاصرة في إيران بين عامي (١٩٢١ ـ ١٩٧٩)

مما لا شك فيه أنّ صدور المجموعة القصصية (يكي بُود يكي نَبُود)، كان يا ما كان، للكاتب الإيراني **جمال زاده** سنة ١٩٢١ شكّل حدثاً في تاريخ الأدب الفارسي. والسبب أنّ جمال زاده في عمله هذا كان أوّل من أدخل فنّ القصة القصيرة ـ بمعناها المعاصر ـ إلى عالم الأدب الفارسي. وقد يكون من اهم عوامل الجمالية في هذه المجموعة أنّ المؤلف اعتمد أسلوبا تلفيقياً جمع فيه بعض الجوانب الفنية للقصة القصيرة الغربية، إلى التقاليد الإيرانية القديمة في فن الحكاية.

مجموعة (يكي بود يكي نبود) تحوي ست قصص قد تكون افضلها قصة (دَرْدِ دِلِ مُلاّ قربانعلي): آهات الملاّ "قربان علي". بطل هذه القصة شيخ مدّاح يترنّم بمدح آل البيت وذكر مصائبهم عليهم السلام، لكنه اي هذا الشيخ، يهوي فجأة في حبائل عشق إحدى الفتيات الحسناوات إثر حادثة غير متوقّعة.. لكنّ رياح هذا العشق جرت بما لا تشتهي السفن، فالملاّ يتزوج من دون ان تخمد نار عشقه ويمرض ويلزم بيته، وقد تراكمت عليه الديون. وتكتمل سلسلة مصائب الشيخ بموت الفتاة لتكون القشّة التي قصمت ظهر البعير وتحطّم ما تبقى من آمال روحه.

في قصة المُلاّ قرُبان علي يعتمد جمال زاده أُسلوب استرجاع الحوادث. فبطل القصة يعرّف بنفسه جواباً عن سؤال أحد المخاطبين الوهميّن، ومن ثم يشرع بسرد سيرة حياته: (إسم الداعي؟ الأحقر "قربان علي"، العمل؟ هائم بذكر سيّد الشهداء).

هذا الاسترجاع والتمهيد أسلوب جديد ربما اخذه جمال زاده عن أعلام القّصة الغربيين، لكنّ هذا التسخير البارع جاء نتيجة ذوقه الفني الخاص.

* ـــ أستاذ في جامعة طهران. ترجمة مصطفى البكور. عدّل في الصياغة قلم المجلّة.

قصة (درد دل قربانعلي) ذات بناء محكم ولغة عذبة، أما موضوع هذا الأثر الذي يتمتع بشتى خصائص القصة الجديدة، فليس جديداً على ميدان الأدب الفارسي القديم، وربما كان أول ما يتبادر إلى اذهاننا حكاية عشق الشيخ صَنعان الزاهد لتلك العذراء الحسناء كما وردت في منظومة (منطق الطير) للشاعر العرفاني الفارسي عطّار النيشابوري. لكن ابداع جمال زاده في قصته تجلّى في استبداله بلغة تراجيدية ـ كوميدية كانت تسود في أدب المتصوفة خلال القرون الماضية لغة تراجيدية ـ كوميدية لرجل مدّاح في أيامنا هذه.

يعتمد جمال زاده في هذه القصة أسلوب الهزل والسخرية بشكل ذكيّ ومبطّن على هيئة يندر وجودها في آثار الآخرين، ولا سيّما في عملية خلقه لشخصية الملاّ قربان علي وفي صياغة لغته، بتعبير آخر إنّ الملا، بسبب مكانته الاجتماعية الخاصة يجب في المبدأ ألاّ يفكر سوى بذكر مصائب الأولياء والأئمّة، لكنه كان غارقا في عشق الفتاة الحسناء. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنّ قصة حياته التي هي حزينة في الاصل، قد تسرّ خاطر القارئ بسبب أسلوب بيانه.

ولا شك في أنّ الجمل التكرارية والإرجاعات التي يعتمدها الملاّ في أثناء سرد سيرة حياته تُحدث تاثيراً كبيراً في خلق هذه الحالة.

إنّ الاسلوب الهزلي عند جمال زاده ـ على خلاف هزل صادق هدايت ـ ليس معقداً وعميقاً وقاتماً، فهو صريح وشفاف وجذاب. لذا قلّما يكون لاسعاً ومزعجاً، ومصداق ذلك في معظم قصص مجموعته (كان ياماكان). لكنّ هذه الباقة تحوي قصتّين تشذان عن لطافة طبع جمال زاده هما: (دوستي خاله خرسه) ـ صداقة الخالة خرسة ـ و(ويلان الدولة)، فنظرة سريعة إليهما تعرّفنا إلى جانب آخر من الأساليب القصصية لدى جمال زاده أنّ قصة (دوستي خاله خرسه) قصة جذّابة تظهر فيها تناقضات الخير والشر، العفة والطمع، بشكل مثير للاشمئزاز. ففي الطرف الأول هناك شاب إيراني لطيف طيب اسمه حبيب الله وفي الطرف الاخر رجل روسي خبيث وطمّاع. حبيب الله عامل بسيط يغادر مسقط راسه (مَلايِر) إلى مدينة (كنكاور) لرعاية أمور عائلة أخيه الذي قتل في الحرب. وفي أثناء هذا السفر الذي يتم عبر عربة وسط شتاء قارس تستوقف المسافرين أنّات ذلك الروسي الجريح، هنالك ينزل حبيب الله ويحمله إلى العربة، ويعطي السائق قطعة نقدية لكي يستعطف قلبه الذي تكدّر من صعوده. ويستمر الموكب وسط مشاعر إنسانية فيّاضة كان يبديها حبيب الله نحو الرجل الروسي. لكن ما إن وصلت العربة إلى كنكاور وأبصر ذلك الغريب مجموعة من أبناء وطنه، حتى ناداهم وراح يتهامس معهم يغمز ويغمز من قناة حبيب الله.. وفجأة انقضّ هؤلاء على الشاب الإيراني، وحملوه معهم بتهمة الإساءة إلى أحد الاتباع الروس. اما حقيقة الأمر فلامتلاكه مبلغاً قليلاً.

وحتى نتجنب الاطناب ندع الحديث عن عنصري التشخيص والحوادث في هذه القصة ونترك المجال للإشارة إلى قضيتي اللغة وأسلوب القصّ او الاسلوب الحكائي:

تبدأ قصة (صداقة الخالة خرسه) بجملة طويلة جدا، ثم لا يلبث أن يخيم على فضاء القصة لغة تموج بالمفردات الموزونة المسجّعة والمملثة بالمترادفات والاصطلاحات العامية:

(رئيس إدارتنا شخص حسن الهيئة بهيّ الطلعة، أهل ذوق وشوق، درويش الصفة، عارف المسلك، صوفي المشرب، غاية في المسالمة، بعيد عن المجادلة..) أما حبيب الله فهكذا يصفه جمال زاده:

(حبيب الله شاب في الثانية والعشرين من عمره، جميل المظهر، فارع الطول، عريض المنكبين، مشرق الوجه، باسم الثغر، بديع الكلام، حسن الخلق، خفيف الدم، وللكناية ذو فهم.. حاز محبة جميع أهالي ملاير وثقتهم..)

لكن، ما إن تبدأ الحادثة، وتأخذ القصة مجراها الحقيقي، حتى نجد أن الأسلوب الحكائي يتغير، وتتلاشى عناصر التكرار والتسجيع وتغيب الاصطلاحات الشعبية إلا عن لسان الأفراد العاديين من مثل (جعفر خان، حمزة، حبيب الله) اي عن مكان من الطبيعي فيه أن يعمّ استخدامها ورواجها فيه.

علاوة على ذلك فان جمال زاده ذو لغة سهلة عذبة، وغالبا ما يستفيد من الكلمات والاصطلاحات والعبارات والأمثال الشعبية. أحياناً يطنب في الكلام، ويطيل العبارات ويبالغ في استخدام المترادفات، لكنّ أوصافه الجميلة والجذّابة ليست قليلة في آثاره، وربما كانت قصته (صداقة الخالة خرسه) أبرز مثال على هذا الادعاء.

معظم شخصيات قصص جمال زاده من أهالي الأزقّة والأسواق، والمكافح منهم كثير.

معظم قصصه تقوم على أساس تضاد الشخصيات وسلوك هؤلاء، ولا سيما في قصتيه (صداقة الخالة خرسه) و(الفارسيّة سكّر).

أما مضامين معظم قصص جمال زاده فتتلخص في محاربة الخرافات والجهل والظلم الاجتماعي. فهو لا يهدف إلى تسلية القارئ وحسب بل إلى تثقيفه وتعليمه وتربيته. وهذا ما جعل الكثير من قصصه الأولى. ومن جملة ذلك (أهات الملا قربانعلي)، أفضل القصص الفارسية القصيرة. بعد انتشار مجموعته القصصية (كان يا ماكان) توقف جمال زاده عشرين عاماً عن الكتابة حتى نشر مجموعته (العم حسن علي) عام ١٩٤١، لكن، للأسف، في هذه المجموعة وفيما تلاها يندر وجود القصص الجيدة.

إن (كان يا ما كان) لم تكن بداية لفصل جديد في تاريخ أدب إيران وحسب بل أحدثت

تحولات كبيرة في مجال تاريخ إيران الاجتماعي. ففي تلك السنة التي نشرت فيها أمسك رضاخان بزمام الأمور ليكون ذلك بداية لمرحلة الحكم البهلوي. وقد واكب تلك المرحلة حالة من الاختناق، الامر الذي جعل الكثيرين من الفنانين يوقفون أنشطتهم ويختارون الصمت والسكون.

رغم ذلك شهدت هذه المرحلة ظهور كاتبين كبيرين ساهمت آثارهما كثيراً في نهضة فن القصة الإيرانية، وهما صادق هدايت وبزرك علوي.

يُعتبر هدايت المؤسّس الحقيقي للقصة القصيرة في إيران، فهو أول من أدخل صناعة القصة الغربية إلى الأدب الفارسي، فأبدع آثاراً يعدّ بعضها جزءاً من أمهّات الأدب القصصي المعاصر، جمعت آثار هدايت القصصية في ثلاث مجموعات وهي (زنده بگور): حيٌّ في القبر، و(سه قطره خون): ثلاث قطرات دم، و(سَگ ولْگرْد): الكلب الشريد. ويمكن تصنيفها في ثلاثة أقسام:

١ ـ قصص تعود موضوعاتها إلى المرحلة الماضية، وشخصياتها أبطال تاريخيون.

٢ ـ قصص ذات جوانب جديدة، يقوم فضاؤها على الرؤيا والحلم.

٣ ـ قصص تعنى بتوصيف حياة الطبقة الاجتماعية الضعيفة ومصيرها.

عدد القصص في القسمين ألاولين قليل، وهي لا تصنَّف بين قصصه الرفيعة، أما أهم قصص هدايت فتنطوي تحت القسم الثالث، حيث نلمح شخصيات متنوعة من الطبقات الاجتماعية الدنيا، من ذلك شخصيات قصصه (داش اكل)، (كاكا رستم)، (گل ببو)، (زرّين كُلاه)، وقد تكون مهارة هدايت في تصويره لحياة تلك الشخصيات ومصيرها وروحها تجعل القارئ يشعر انها تخرج عن دائرة الابداع الأدبي.

فبطل قصة (داش اكل) فتى شهم ذو مروءة، يعرفه كل أهالي شيراز ويحبونه. لكنّ حياة داش آكل تتعرّض فجأة للاختلال إثر حادثة. إذ إن أحد عارفيه المسمى بالحاج صمد قد أوصى عند موته بأن توضع عائلته تحت رعايته. ومنذ ذلك الوقت تغيّرت حياته فترك الطواف في الليالي وقطع الطرق. كما هجر أصدقاءه ليسخّر كل وقته في إدارة منزل الحاج صمد وأملاكه.. وفي الوقت نفسه يتعرّض لحادثة أخرى تهزّ عوالمه الداخلية، فداش آكل رجل أعزب متوسط العمر قبيح المظهر، يعشق ابنة الحاج صمد الشابة الجميلة، لكنه لا يبوح بهذا السر إلى أحد، وظل يرزح تحت وطأة هذا الشعور من دون أن يجد مخرجاً للخلاص سوى في شرب الخمر ومناجاة ببغاء له في خلوته طوال الليل.

استمرت هذه الحالة مدة خمس سنوات إلى أن وصل ابناء الحاج صمد إلى سن البلوغ.

هنالك يكون داش آكل قد أدى امانته. وفي إحدى الليالي أودع أملاك الحاج صمد في بين أيدي عائلته وودّعهم، وانطلق صوب منطقة (سر دزدك) لاستعادة ذكرياته. وهنالك يصادف منافسه القديم (كاكا رستم) الذي كان قد استقوى، وبدأ يسخر من داش اكل قائلا: (م م م منذ مدة طويلة لم نرك هنا.. ال ل ل الليلة يأتي عريس إلى م م منزل الحاج.. ف ف فحصل م م منعت من الدخول؟ ويجيبه داش آكل: (إنّ الله قد عرف حقيقتك حينما أعطاك نصف لسان، وهأنذا الليلة) ويبدأ الصراع بينهما، وينجلي الأمر عن سقوط داش آكل الذي تقدّم في العمر على يد منافسه الشاب).

حقاً لقد ابدع صادق هدايت في تصوير شخصية هذا العيّار الجذابة وأبرز عوالمها الباطنية إلى حدّ يندر أن تجد لها مثيلاً في الأدب الفارسي برمّته.

في قصة (زنى كل مردش را كم كرده): المرأة التي أضاعت زوجها، ينطلق صادق هدايت إلى ناحية أخرى من إيران ويعرّفنا إلى أشخاص آخرين، فـ (كل ببو) فلاح مازندراني لا يحمل أدنى علامة من علائم الرجولة والعاطفة الموجودة عند (داش آكل)، بل بالعكس هو رجل عديم الرحمة يضرب زوجته باستمرار ثم يهجرها بكل بساطة. وتحمل المراة طفلها الرضيع وتسافر إلى مازندران للبحث عن زوجها، لكنّ سعيها كان بلا نتيجة إذ إنّ (كل ببو) لم يعد. ورغم ان (زريّن كلاه) امرأة سيئة الحظ إلاّ أنها شخصية نسائية محبوبة من بين نساء هدايت لأنها تتمتع بسمات يندر وجودها في باقي النساء اللواتي غالبا ما يكنّ خبيثات، كاذبات متسلطات، ماكرات حاسدات. مثال هؤلاء (ربابة) في قصة (المحلّل). فزوجها ميرزا يد الله يطلّقها ثلاثاً لسوء خلقها ثم يندم ويرغب في العودة إليها، لكنه كان مضطراً لمحلّل شرعي، ويعثر على (بقال الدنك بفيوزي) الذي (لو لحس وجهه سبعة كلاب لما تململ).

ويعلن عن استعداده ليكون محللاً في مقابل خمسة تومانات، لكنه بعد أن يعقد زواجه على ربابة يتنصّل كليا من عهوده، ويعلن بوقاحة: (إنها أصبحت زوجتي، ولن اتنازل عن قيد أنملة منها ولو مقابل ألف تومان). لكن ربابة هي الأخرى تخون زوجها الثاني، وتنفصل عنه أيضا.

ومن رواد القصة المعاصرين الذين بدأوا نشاطهم الأدبي مع بداية العقد الخامس للقرن الماضي بزرگ علوي، ويمكن تقسيم آثاره القصصية إلى ثلاث مراحل:

في المرحلة الاولى (حتى عام ١٩٤١) كتب علوي مجموعته القصصية (چمْدان): الحقيبة. أما المرحلة الثانية (١٩٤١ حتى ١٩٥٤) فقد نشر علوي خلالها آثارا بدا فيها ملتزماً. أما آخر مرحلة فكتب فيها أعمالا قصصية تعدّ صدى لحالة بُعده عن إيران وحياته في ألمانيا. إن الحقيبة هي اول مجموعاته القصصية التي نشرها سنة ١٩٣٤، وفيها تبدو جليا رغبة علوي في طرح مسائل نفسية عميقة واقتدائه في ذلك بأسلوب كتّاب من أمثال:

(أرتور شنيتْسلر) و(اشتفان تسوايغ). وأفضل قصص هذه المجموعة قصة (سرباز سربي)، الجندي الرصاصي، وهي تؤيد المقولة السابقة.

في المرحلة الثانية يصل علوي إلى مرحلة الاستقلال الفني، ويبدع آثاراً قصصية رفيعة من حيث الشكل والمحتوى، لا وجود فيها لأناس ضعفاء وأرواح مضطربة، كما في المرحلة السابقة، بل على العكس، فنحن أمام أبطال أو أفراد شجعان يتصدّون للظلم الاجتماعي كما في قصته (كِيله مرد): الرجل كيله.

في المرحلة الثالثة، إثر التحولات السياسية في وطنه، يكتب علوي قصصا يتعرض في معظمها لوصف حياة الفارين سياسيا وبيان مصيرهم، فإذا كان أبطاله في المرحلة السابقة مناضلين مقاومين فهم الآن متعبون، محبطون ومضطربون وعاجزون أمام الحوادث المحيطة بهم.

ربما كان أفضل قصص بزرگ علوي (كيله مرد) التي تعود حوادثها إلى حقبة كانت فيها عناصر (الجاندرما) تخرج إلى قرى شمال إيران لجمع الفوائد والضرائب من الملاّكين. وهناك يشرعون بنهب إمكانات (كيله مَرْد). لكن الملاكين (الدهاقين) لا يسكتون على ذلك ويقاومون ببسالة في البداية. يتعرف القارئ إلى شخصيات القصة الأصلية. فهناك (كيله مرد) وعنصران أمنيان مسلحان يحملانه إلى ناحية (فومِن) للتحقيق معه. أما كيله مرد فكان قروياً شجاعاً يلتجئ وعدداً من الدهاقين إلى إحدى الغابات. وبينما كان يتفقد عائلته بشكل سري يُلقى القبض عليه من قبل رجلي أمن، أولهما اسمه محمد ولي، شجاع في ظاهره، لكنه في الحقيقة جبان جدا، وغالبا ما كان يلسع كيله مرد بكلماته المرة.

أما الثاني فهو رجل بلوشي لا همّ له سوى جمع المال والفرار إلى مسقط رأسه. لكن بماذا كان كيله مرد يفكر؟

لقد كان مترصدا لنزع سلاح رجل الأمن الأول محمد ولي عبر استعانته بمسدس حصل عليه من الرجل البلوشي في مقابل حفنة من النقود ومن ثم الهروب. لكن، حينما همّ بالعمل (سمع صوت طلقة، إذ أصابت رصاصة ذراع كيله مرد اليمنى وقبل أن يتراجع تعرض صدره لرصاصة اخرى، اسقطته من على الإيوان، حيث فعل الرجل البلوشي فعلته).

قصة (كيله مرد) مؤثرة جدا، فبعيدا عن موضوعها وشخصياتها المثيرة، هناك البراعة المنقطعة النظير في إدارة الحوادث، فالقصة منذ البداية ذات فضاء يثير القلق:

(حينما شرع المطر بالهطول شحذت الرياح مخالبها وهمّت بالانقضاض على الأرض. واشتبكت الأشجار الكهلة بعضها ببعض، هنالك خرج من الغابة صوت نحيب امرأة تئن تحت سوط العذاب).





يريد علوي عبر تصويره الطبيعة المتقلّبة الغاضبة في الأصل إبراز التلاطمات الروحية لشخصيات قصصه. ويحمل القارئ منذ البداية، بشكل غير مباشر، إلى فضاء عمله، فضاء يحافظ عليه حتى نهاية القصة.

ان الشخصيات النسائية تمتاز من بين باقي أبطال علوي الآخرين فقلّما تجد كاتبا إيرانيا كعلوي ابدع في وصف مفاتن المرأة الإيرانية وذكائها ومكرها من ناحية، ومن ناحية أخرى إخلاصها وطهارتها وعفتها وحنانها.

لغة علوي بسيطة شفافة وغير متكلّفة، لكنها ليست في غنى لغة صادق هدايت وجذابيتها. في المقابل فإن إحدى الخصائص التي يمتاز بها علوي هي قوى الخيال في تلفيق العناصر التي تمنح قصصه لون القصة البوليسية.

تصادف بداية المرحلة الثانية لنشاط علوي الأدبي السنوات الأولى للحرب العالمية الثانية والتحولات الاجتماعية الكبرى في إيران، والعامل الأصلي في هذه التحولات هو دخول الحلفاء إيران سنة ١٩٤١ وتنحيّ رضا شاه عن السلطة وبداية حكومة شاه جديد، لتبدأ مرحلة فنية جديدة في حياة الكتّاب الإيرانيين بعد سنوات من العزلة. لكنّ هذه المرحلة لم تدم طويلا فبعد سقوط حكومة مصدِّق سنة ١٣٥٣ عادت مرحلة جديدة من الاختناق لتخيِّم على إيران.

ومن الكتّاب الذين شرعوا بالكتابة بعد سنة ١٩٤١ يجب الإشارة إلى صادق چوبَك الذي نشر أولى مجموعاته القصصية (خيمه شب بازي) عام ١٣٤٥. أما مجموعته الأخرى (أنتري لوطى اش مرده بود) أنتري الذي مات لوطيّه، فقد نشرها بعد أربع سنوات تالية. وقد حازت هاتان المجموعتان استقبالا حافلا من قبل النقّاد، الأمر الذي يشير إلى أن ثمة كاتبا كبيرا قد دخل ميدان الأدب الإيراني المعاصر. والمجموعتان المذكورتان تحويان قصصا تذكرنا بمضامين قصص صادق هدايت وأسلوبه القصصي، ليس إلاّ. ومن ناحية أخرى تمتلكان آثاراً دقيقة وصغيرة الحجم شبيهة بالصور الفورية، وتذكّر بالقصص القصيرة الأميركية المعاصرة، وهي مسألة لم يكن لها سوابق في إيران آنذاك. أحد أهم انواع هذه القصص يسمى (العدل) إذ تحوي مضمونا بسيطا جدا: وصف حصان سقط في ساقية ماء وانكسرت رجله، وفي قالب هذا الحصان المسكين الذي لا يتألم ابدا رغم شدة الالم يلخّص چوبك مصير شعبه ووطنه الذي يتحمل كل شيء بصبر جلد من دون أن ينبس ببنت شفة. ويتكرر هذا الموضوع في قصة (القفص). والقفص هنا رمز للمجتمع الإيراني أيضا، فهو مملوء بأنواع الطيور والديوك (جميعهم جياع وغرباء في مكان منتن لكنهم يبقون مطرقي الرأس).

القفص نهاية الحرية، أما تلك الحرية التي كان چوبَك يعتقد بها أحيانا فلا يمكن أن تجني أية ثمرة.

في إحدى قصص مجموعته الثانية يصف چوبك الطائر (انتري) الذي كان لديه هدف واحد طوال عمره، وهو التحرر من قبضة فتاه الخشن الظالم. لكن، حينما يستثقل الفتى الصحو من نومه الصباحي فالحيوان لا يدري ماذا يفعل. إنه حرٌ لكنه لا يستطيع الاستفادة من هذه الحرية.

چوبك كاتب يائس، وأبطاله ليسوا سيئي الحظ وعاجزين لكونهم ضحايا الظلم الاجتماعي، بل السبب الرئيس هو مصيرهم القابل للفساد، وحقا إن الذي يميّز چوبك عن هدايت هو ان چوبك يرى الانسان موجوداً ليس قذرا في ذاته. علاوة على ذلك فأغلب شخصيات چوبك أفراد مختلّون وعصاة وعبيد شهواتهم. لذا فاذا ما تجاوز چوبك حدود الأدب في وصفهم وكشف عيوبهم فله أسبابه.

أبطال چوبك هم غالبا اناس يائسون ومساكين ومحرومون. وإذا كان بينهم أحيانا موظفو دولة وفنانون ومفكرون إنّ أكثرهم يصاحبون اللصوص المهربين والدلالين. إنهم أفراد خشنون بلا مشاعر ولا عاطفة، ينفر بعضهم من بعض، ويتكاذبون ولا يفكرون سوى بمنافعهم الخاصة، عالم چوبك مظلم قبيح ومملوء بالقذارة، هذا العالم يشبهه مثلا في قصة (پيراهنِ زرِشْكي): القميص الزرشكي، بعالم غاسل الأموات حيث يحوي نوعين من البشر وحسب: اموات صامتون مقهورون وغاسلو أموات وقحون غدارون. وچوبك شديد التعلق بالحيوانات، فقلما تجد كاتباً إيرانيا، أو حتى شرقياً قد أفسح في اعماله في المجال للحيوانات والطيور إلى هذا الحد. إن قصص (القفص) و(انتري الذي مات لوطّيه) و(العدل) و(الرفيق) و(رجل في القفص) هي بعض نماذج هذا النوع.

تبدو لغة چوبك في قصصه المتأثرة بأسلوب هدايت، مليئة باصطلاحات الطبقة الاجتماعية الدنيا وعباراتهم وأمثالهم. أما آثاره المتأثرة بالكتّاب الأميركيين فبسيطة وموجزة ومجزأة. وچوبك شديد المهارة في تصوير الحوادث والشخصيات، ولا سيما في قصصه الأولى، وأبرز مثال على ذلك قصة (چرا دريا طوفاني شده بود؟): لماذا غدا البحر هائجا؟ التي تعد من أبرز أعمال چوبك بل مجمل القصَص الفارسي. ان تصوير الحوادث ووصف الشخصيات في هذا الاثر في غاية الحيوية والنشاط، وكأنّ القارئ في أثناء مطالعتها قد جلس امام ستارة السينما وراح يشاهد فيلما.

ورغم أن قدرته الإبداعية قد ضعفت في قصصه التالية وانحدر مستواها إلا أنه، بسبب مجموعتيه الأوليين يعد من كبار كتاب القصة.

ومن كبار الكتّاب الذين نشروا أعمالهم في العقد الخامس من القرن الماضي **جلال آل أحمد**. فمجموعته الأولى (ديد وبازديد): التزاور، التي نشرها عام ١٣٤٥ كانت تبشر بولادة

كاتب جديد. ورغم أنه كان في البداية تحت وطأة تأثير صادق هدايت لكنّه سرعان ما شق لنفسه طريقا وبلغ استقلاله الفني.

يمكن تقسيم آثار جلال آلِ أحمد إلى قسمين. ففي السنوات السابقة لعام ١٩٥٣ كتب آل أحمد قصصا انتقد فيها الوضع الاجتماعي في إيران من ناحية والتعصبات المذهبية عند بعض أبناء وطنه من ناحية اخرى.

أما بعد عام ١٩٥٣ فرغم أن آلِ احمد قد أبدع آثارا لا تختلف كثيرا من الوجهة الاجتماعية عن الاثار السابقة، لكن الفرق الاساسي الذي يبدو فيها هو الاقبال على المذهب والسنن القديمة.

وربما شكّل هذا التوجّه أساس الفكر الاجتماعي والأنشطة الأدبية عند جلال آلِ أحمد ولا سيما بعد العقد السادس، وسببه في رأي الكاتب أنّ قبول الفكر الغربي وأسلوب الحياة الغربية دون قيد او شرط هو السبب في زوال الثقافة الإيرانية الاصيلة.

وعلاوة على مجموعته القصصية (التزاور) نشر آلِ أحمد خلال السنوات (١٩٤٥ ـ١٩٥٣) ثلاث مجموعات قصصية هي: (از رنجي كه مي بريم): من الالم الذي نتحمّله، و(سه تار): آلة الأوتار الثلاثة الموسيقية، و(زن زيادي): نساء كثُر. وموضوعها الغالب هو وصف حياة الناس البسطاء المحرومين الذين يسقطون ضحايا الانحرافات الاجتماعية، ويتقبلون الهزيمة على أنها قدر محتوم.

في قصص هذه المرحلة قد لا تبيّن التعصب المذهبي وحسب بل الفقر والجهل. وربما شكّلت مجموعتا (سه تار) و(بچه مردم): ابناء الناس، أبرز أمثلة على ذلك.

لم تقم شهرة آلِ أحمد على قصصه الأولى التي تحتوي بعض النماذج الجيدة بل على روايته القصيرة (مدير مدرسه) (١٣٣٧) وعدّة آثار جمعها في مجموعة عنوانها (پنج داستان): خمس قصص.

وإذا كان نثر آلِ أحمد في قصصه الأولى أقرب إلى النثر الصحفي بسبب عدم رعايته أصول الكتابة الفنية إلاّ أنه فيما بعد اختار لنفسه لغة تختلف كثيراً عن أسلوبه السابق.

نثره غير مبال، عصبي، انفعالي وممتزج بالهزل كما تصفه الروائية الإيرانية سيمين دانشْوَر، لذا يمكن القول بجرأة إن أبرز جوانب تأثير آلِ أحمد في الأدب القصصي الإيراني المعاصر مرهون بلغته الخاصة، لغة أشبه ما تكون بالحوار. أما خطأ آل احمد فيكمن في أنه يعتمد هذه اللغة في شتى الأمكنة بشكل واحد ومن دون ان يميّز بين مقالة وقصة أو مذكرات سفر. رغم هذا فقد أبدع عدّة آثار قيّمة أحدها قصة (جَشْنِ فَرْخُنْده): حفل مبارك.

ومن روّاد القصة المعاصرة في إيران الكاتب القصصي ابراهيم كُلِستان الذي كتب أولى قصصه بين عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ ونشرها بعد سنة في مجموعة باسم (آذرماه آخر باييز)، آذر شهر نهاية الخريف. والموضوع المهيمن على هذه القصص هو الإحباط الناجم عن الأنشطة السياسية، والشخصيات الأساسية الغالبية على هذه الاثار من المتنورين الذي يضطرون للتنازل عن مثلهم الخاصة من أجل تغيير النظام الموجود وخلق نظام جديد. وقد تفصح عبارة بطل قصة (ميانِ ديروز وإمروز): بين الامس واليوم، عن العوالم الباطنية لمعظم شخصيات إبراهيم :گلستان في آثاره الاولى وفيها يقول: (.. والآن تنهّد بحسرة من اعماق روحه إذ ليت قدميه لم تطا ذلك الوسط منذ البداية).

أما المجموعة الثانية فهي (شكارِ سايه): صيد الظل (١٩٥٤)، وتشتمل على قصص كتبها گلستان بين أعوام ١٩٤٩-١٩٥٢) ومضامين معظم هذه القصص تصف الاضطرابات الداخلية للأبطال في هذه المرحلة والتغييرات الاجتماعية الكبرى التي تنعكس غالباً في آثار الكتاب نراها في قصص گلستان تنعكس في الشخصيات المتزلزلة والمترددة.

من بين آثاره الأولى ثمة أثر مميز وهو (در خُم راِه): في طيّات الطريق، فرغم ان مضامين هذا الاثر لا تختلف عن باقي آثار گلستان لكن فضاءه متفاوت كلياً، علاوة على أن البناء المحكم واللغة التي تفوح بالحيوية وكيفية إظهار الصراعات الداخلية للأبطال كل ذلك يمنح هذا الأثر سمة يعزّ نظيرها في باقي آثار گلستان.

ان (كهزاد) الذي ضاق ذرعا بظلم السادة يتمرّد ويلتجئ إلى الجبال، يصاحبه في ذلك أبوه، الذي اعتبر عمل ابنه فاشلا وغير حكيم ولطالما شجعه على العودة. لكنّ كهزاد يصرّ على رأيه ويأبى العودة، فهو لم يعد قادراً على تحمل التحقير. لكن العجيب أنه حينما يرى بعينيه والده وقد وقع في يد رجال الخان يصاب بالانهيار والضعف ولا يفعل شيئا ويتقبل الذلّ والخنوع ويقبع في مكانه إلى أن يقتل أبوه على أيدي هؤلاء الرجال.

في قصة گلستان (در خُم راه) ثمة تشابه هيكلي مع قصة بزرگ علوي (كيله مرد)، لكن نهايتيهما متفاوتتان، ولو عرفنا أن كلا القصتين قد كتبنا في زمان واحد (١٣٢٦) حينئذ ندرك مدى تفاوت رؤى هذين الكاتبين.

كتب گلستان مجموعة من أهم قصصه التي تحوي في الغالب جوانب ذهنية وتمثيلية وذلك في العقد السادس من القرن الماضي ومعظم مضامين هذه القصص تتلخص بالوحدة والإحباط والموت، وشخصيات گلستان في هذه المرحلة يتوقفون عن الحركة وسط الطريق ثم ما يلبثون أن يمضوا وحيدين.

إن بطل قصة (عشق سال هاي سبز): عشق السنوات الخضر، يلتجئ إلى شرب الخمر،

أما شخصيات قصص (چرخ وفلك)، فليس فيها القدرة على إيجاد رابط محكم فيما بين أجزائها، واما قصة (سفر عصمت) فتصل إلى مأزق.

وقد تكون أجمل قصص هذه المرحلة (ماهي وجفتش) اي السمك وقرينه و(از روزگار رفته حكايت): حكاية من الأيام الغابرة، الاولى بسبب موضوعها البكر وعدم التصنع في لغتها، والثانية بسبب نسيجها المحكم وأسلوب كتابتها وهزلها القوي، الأمر الذي يميّزها من سائر قصص گلستان.

إنّ إحدى الخصائص المميزة لگلستان نثره، وربما تجلّت نماذجه المشرقة في مجموعته (جوي وديوار تشنه): الساقية والجدار الظمآن (١٩٦٧) و(مَد ومِه): المد والقمر (١٩٦٩). أما لغته في قصص هاتين المجموعتين فمتفاوتة المستويات؛ ففي الآثار التي سعى فيها للاستفادة من وزن الشعر الفارسي وخلق لغة ذات إيقاع لم يحالفه التوفيق بسبب عدم رعايته مضمون القصة. أما القصص التي خلت لغتها من الوزن والايقاع فكانت جميلة وقلّ نظيرها بين معاصريه.

نشر جلال آل احمد وابراهيم گلستان أُولى أعمالهما القصصية في العقد الرابع من القرن الماضي، يعني في الوقت الذي كانت فيه إيران تتمتع بحرية نسبية وكانت الأنشطة الفنية ما زالت ممكنة. لكنّ هذا الوضع لم يدم طويلا بسبب التحولات الاجتماعية التي حدثت عام ١٩٥٣ حيث خيّمت مرحلة من الاختناق تم خلالها التحكم بالصحف والإذاعة بشكل كامل، وأُدخل الفنانون السجون ومنع الكتّاب من الإبداع. وخيّم الخوف والتشاؤم على شتى الأنحاء، فأضحى ذلك محور الموضوعات الاصلية في الآثار الأدبية. فالجيل الذي بدأ آنذاك في الكتابة كان محبطاً مستسلماً وأبرز أعلام تلك المرحلة أحمد محمود وجمال ميرصادقي وَبهرام صادقي.

لقد خيم الخوف واليأس على عوالم معظم آثار كتّاب العقد السادس من القرن الماضي وهذا ما بدا جليا في قصص أحمد محمود الأولى. علاوة على ذلك ففي كتابات هؤلاء يعاين القارئ أناسا يفتقدون ملامح معينة وسمات ملموسة، وسلوكهم قلّما كان طبيعيا. هذه الشخصيات التي خلقت تحت تأثير هدايت وچوبك كانت إنطوائية وغاية مرادها الموت، تهرب من الحياة الواقعية، وتحت وطأة أدنى حادثة مزعجة تراها تتوسل بالانتحار للخلاص. إن مجموعة (زائري زير باران): زائر تحت المطر (١٩٦٧) تشكّل حداً فاصلا بين سنوات الكتابة الاولى وآثار مرحلة النضج والكمال الفني عند احمد محمود، وكأنّ فضاء قصص هذه المرحلة مظلم وفاتر. أما محاسنها ففي أنها عكست الشمس الملتهبة والبحر المتلاطم ومزارع النخيل المثيرة في الجنوب، بشكل حي وبديع. لكن، إذا كان الجنوب موطن الجمال والثروة فهو ايضا

يضم بين دفتيه الحرب وضيق الحال. فقصص احمد محمود تموج بالعمال والفلاحين والعاطلين عن العمل والطبقات التي لا محل لها من الإعراب في المجتمع.

احد هؤلاء بطل قصة (در زير باران): تحت المطر، وهو عامل عاطل عن العمل يضطر لبيع دمه ليتمكّن بقيمته من تأمين حياة عائلته ليوم أو يومين. والأمر المثير للاشمئزاز في هذه القصة هو أن مكان وقوع الحوادث يموج بالثروات القابعة تحت تراب تلك المنطقة. ولا شك في ان الرابط الضمني في هذه القصة بين الدم والنفط إنما يسترعي مباشرة نظر القارئ المدقق، فالدم الذي يسيل من عروق ذلك الرجل البائس هو رمز للثروة التي تسلب من أيدي اصحابها.

بلغ احمد محمود الاستقلال الفني الكامل في مجموعته القصصية (غريبه ها وپسرك بومي): الغرباء والطفل المحلّي (١٩٧٤) حيث خلق آثاراً تتمتع بانسجام تام. ومن افضل قصص هذه المجموعة قصته (شهر كوچك ما): مدينتنا الصغيرة، بسبب هيكلها المحكم وفضائها الجذاب ولغتها القوية ومضامينها البكر. فمع اكتشاف النفط يلجأ الخبراء إلى قطع أشجار النخيل في إحدى مدن الجنوب الصغيرة ويهرمون المنازل ويخرجون الأهالي من موطنهم فتتحول هذه المدينة الصغيرة التي كانت تغفو في رحاب الخضرة والأمان إلى ملجأ للمصائب وسواد الأيام بعد أن تشرّد أهلوها وسقطت أشجار نخيلها الخضراء لتنتصب مكانها أعمدة النفط السوداء. فالطبيعة اضحت ضحية للصناعة وتصبح الأخيرة عاملا آخر لليأس والإحباط.

من ميزات هذه القصة لغتها الخاصة، فهي لغة حادّة مضطربة ومواجة بالنبض، لغة شبيهة بزخّات المطر الربيعي.

ومن الكتّاب الرواد الذين شرعوا بنشر آثارهم القصصية بعد احمد محمود بمدة قصيرة **جمال مير صادقي**. نشر أولى مجموعاته (مسافرهاي شب): مسافر والليل عام ١٩٦٢، ومعظم قصص هذه المجموعة في وصف حياة أهالي الأزقّة والأسواق وآداب هؤلاء ورسومهم، غير أن هذه الاثار ذات خصائص أخرى إذ تصف أحياء طهران القديمة ومجالس الاعراس والعزاء وإنشاد المدائح الدينية وغيرها. علاوة على ذلك فمير صادقي يتعرّض في ناحية من هذه القصص لوصف خاطرات طفولته ولا سيما مرحلة بلوغه والعوالم المثيرة حوله. وقد تكون قصة (مرد): الرجل، إحدى النماذج الجذابة لهذا النوع من القصص.

ان شخصيات مجموعته الثانية هم أيضا بسطاء وكادحون. ومير صادقي في مجموعته (چشم هاي من خسته): عيوني مرهقة (١٩٦٦) ولا سيّما قصة (اين برف، اين برف لعنتي): هذا الثلج هذا الثلج الملعون، تحتل مكانا بارزاً في هذا السياق، فبطل هذه القصة هو خادم عند احد القصّابين، وظيفته جمع الديون من المشترين، حيث كان يرمق المستدينين بنظرة

سمجة تجعلهم يبادرون إلى دفع مستحقاتهم في الحال خوفاً من الفضيحة. وذات مرة كان أحد المستدينين امرأة عجزت عن تسديد دينها، لكنّ ذلك الخادم لم يدعها وحالها إذ إنه أبى العودة إلى الدكان خالي الوفاض فاضطر لسحب صرة بالعنف من تحت ذراع المراة فأفلتت في الهواء لتتناثر منها حزمة من العظام.

لكن بعد مجموعة (اين سو، تل هاي شن): في هذه الاتجاه كثبان رملية (١٩٧٤) يتغير منحى مواضيع قصص ميرصادقي، إذ يتحول اهتمامه نحو طبقات المجتمع الاخرى ولا سيّما موظفي الدولة والمفكّرين المتنورين ويعمد إلى بيان هموم هؤلاء وشجونهم.

قد تكون إحدى أفضل القصص التي كتبها ميرصادقي حول مصير موظفي الدولة هي قصة (تاب تاب) من مجموعة (هراس): الخوف (١٩٧٧). بطل هذا الأث موظف يعود إلى منزله بعد انقضاء فترة دوامه في العمل الحكومي ويريد الاستراحة، لكنّ ابنه كان باستمرار يقذف الكرة إلى الجدار ويقطع سلسلة أفكاره، وكان مير صادقي بارعا في تصوير الحياة المضطربة لذلك الموظف المسكين، إذ إن صوت ضربات الكرة المستمر كان يتسق وايقاع الضربات التي يجب تحملها في حياته المّواجة بالتشنجات. لكنّ هذه الضربات هي ضربات مصيره اللامتناهي، فكل لحظة تكون أكثر شدة ووطأة وتنهال على روحه وجسمه.

والموضوع الآخر في قصص مير صادقي الذي تكرر كثيراً في العقد الثامن من القرن الماضي، هو حياته وقضايا المتنوّرين. لكن هؤلاء المتنورين الذين يصفهم هم افراد بلا فضيلة ولا هوية، بل هم متلونون، داسوا مثلهم القديمة ومالوا مع رياح أيامهم. وربما كان خير مثال على ذلك قصص (نجاتي ها): النجاة، (پيراهن آبي): القميص الأزرق. ففي القصة الأولى يصف محيط مشفى يخضع فيه مجموعة من الأفراد لعمليات جراحية من أجل الانسجام مع (الوضع الموجود) وفي قصة (القميص الأزرق) يصف إنسانا بدأ بتغيير ملامح وجهه رويداً رويداً ليتماهى مع لون الجماعة.

وإذا كان محيط المدينة في آثار ميرصادقي قبيحاً وملوثا ومنفراً فإن الطبيعة جميلة ونظيفة ومحبوبة. وربما تجلّى أجمل توصيف له للطبيعة ومظاهرها في قصة (هذا الثلج، ثلج ملعون) حيث يقول: (.. يا ترى كيف تهوي ذرّات على الثلج وتتشكل امام ناظريك، هذا الثلج يصير مصباحاً كهربائيا ويفتح ذراعيه.. ويضحي شجرة تحط على رؤوس أغصانها طيور صغيرة بيضاء. الثلج طفل يداعب هرته طويلا ثم يعلقها في مزراب).

ميرصادقي كان يهيم بالطبيعة، وكلما ضاق صدره بالمدينة وسكّانها المسوخين كان يلتجئ إليها. ومضمون قصة (مهاجرت): الهجرة، هو ارتحال الأشجار عن المدن لتحلّ مكانها المباني الإسمنتية.

يشكّل التوجه إلى الطبيعة في مجموعة (دوالبان) (١٩٧٧) أحد جوانب موضوعات قصص ميرصادقي، والطبيعة هنا أيضا رمز للطهر والعصمة والأمل، ففي قصة (لحظه اسيري) حينما يهطل المطر تضمحل جميع مظاهر القبح والخوف و(تهبّ نسائم رائحة التراب والأعشاب اللطيفة صوب الغرفة).

ومن كتّاب هذه المرحلة بهرام صادقي، الذي كتب قصصه بين أعوام (١٩٥٦-١٩٦٦) ثم اختار الصمت حتى موته سنة ١٩٨٤.

عدد آثار صادقي ليس كثيرا، لكنّ هذا المقدار يجعله واحدا من أهم كتّاب القصة المعاصرين في إيران، ولا سيما هزله الذي قل نظيره بين أقرانه.

في قصصه قلّما يصف صادقي العالم الخارجي، لكنه، منذ الوهلة الأولى، يُظهر الصراعات الداخلية والتناقضات الإنسانية الباطنية.

أغلب أبطال صادقي من العمال المتنوّرين المحبطين والفنانين اليائسين. حياة هؤلاء عبثية لكنها مضحكة. وتمام سعي صادقي منصبٌ على بيان روح هؤلاء وترصد نقاط ضعفهم، وذلك من خلال الاعتماد على الهزل والسخرية، هزل يبرز تأثره بتشيخوف واسلوبه. هذا الهزل يبدو في اوائل قصص صادقي، وقصته (كلاف سر در كم): الحيران، نموذج بسيط لذلك، ففيها يصف الكاتب رجلا نسي ملامح وجهه لأنه منذ سنوات لم ينظر إلى وجهه في المرآة، واصطدام هذا الشخص بالواقع المغاير لحقيقته يسبب حيرته فلا يستطيع معرفة ذاته، وربما أسهم هذا التشتت امام الواقع في إيجاد هذه الحالة المضحكة. في معظم آثار صادقي تبدو قدرة تخيله على ايجاد هذه الحالة المدهشة. لكنّ الحالات الاستثنائية لا تكون دائما هي المسترعية لنظر القارئ. فصادقي ينظر أحيانا إلى حالة عادية من زاوية غير عادية، وبدون شك فإن هذه الحالات من الشخصيات تتحول إلى شخصية كاريكاتورية.

تشكّل (كمبوجيه) الشخصية الأصلية لقصة (سنگر وقمقمه هاي خالي): الخندق والعبوات الخالية، إحدى هذه الشخصيات الكاريكاتورية، فهو لا يفكر سوى بالخمرة والمخدرات، فينهار سريعا حيث (استسلم كموجيه في خندقه، ولحسن الحظ فإن زجاجته كانت خالية تماما، ولم يتمكن العدو من نيل غنيمته والسطو على مائه).

أما عالم بطل قصة (باكمال تأسف): مع كل أسف، فهو أحقر وأظلم من عالم السيّد كمبوجيه. فهو موظف حقير تسليته الوحيدة جمع إعلانات النعوات والوفيات من الصحف، وذروة القصة حينما يقرأ هذا الموظف (السيد المستقيم) خبر موته في الصحيفة، حينئذ ماذا عساه أن يفعل؟ هنالك تسعف ميرصادقي قوة تخيله وتجعل هذا الموظف يمضي إلى مجلس عزائه!

خاض صادقي تجربة جديدة في قصصه (غير منتظر) و(سراسر حادثه) كل الحادثة، فإذا كان حتى ذلك الوقت يصف حياة البشر بشكل فردي، فهو الآن يرسم اختلالات الحياة العائلية، قصة (سراسر حادثه) نموذج جيد في هذا المجال، فصادقي في هذا الاثر يجمع حوله مستأجرين متعددين لأحد المنازل ليدفع بالقارئ لمشاهدة جانب صغير من مجتمع كبير. وقد يكون القاسم المشترك بين أفراد هذا المجتمع المتعدّد عدم وجود أي تفاهم بينهم، فهؤلاء لا يجهلون كلام بعضهم بعضاً وحسب بل هم لا يثقون بكلام أنفسهم. لذا فإيجاد مجتمع سالم بين هؤلاء غير ممكن، هؤلاء الذين يعيدون للأذهان شخصيات مسرحيات پيراندللو، ليس في أذهانهم أية رغبة في معرفة الآخرين، فكل جهود بحثهم تهدف إلى إدراك هويتهم الخاصة، لكن سعي هؤلاء بلا ثمر، وأملهم في الوصول إلى مقصود مستحيل.

ان قصة (سراسر حادثه) عبارة عن لعبة تنكرية مثيرة، تسقط في نهايتها جميع الأقنعة لتظهر الوجوه الواقعية. ومن القضايا التي كانت تثير صادقي وصف الحياة وجوانبها في المدينة، فالمدينة في نظره مشفى للأمراض النفسيّة يستحيل الخلاص منه. هناك تموت المشاعر، ويستبدل بالأصدقاء أعداء وبالشرفاء حقراء. وقد عكس صادقي هذه السمة على أكمل وجه في قصة (مهمان ناخوانده در شهر بزرگ): ضيف غير مدعوٍ في مدينة كبيرة.

صادقي لا يمتلك رؤية إجتماعية وحسب، بل إن تشاؤمه في الحياة يمنحه رؤية فلسفية. ففي القصص التي ابدعها في هذا المنحى، يبدو الجنون والموت حاضرين في كل مكان، والنموذج الأبرز على ذلك قصتين: (تدريس در بهار دل انگيز): تدريس في ربيع مهيج و(آوازي غمناك براي يك شب بي مهتاب): لحن حزين لليلة بلا قمر.

لغة صادقي بسيطة وتقريرية، فباستثناء هزله الذي يعد أبرز سمات آثاره، تمتاز لغته بخصائص أخرى، أحياناً تقترب من إيقاع توصيف الأساطير القديمة، وتارة تأخذ منحى النسيج المسرحي وأحيانا تستمد من العرفان وتارة تقترب من اللغة السينمائية التصويرية، لكنها في كل الأحيان لغة دقيقة وغير متصنعة وتؤدي وظيفتها بشكل كامل.

ومن رواد القصة المعاصرة في إيران **هوشَنْگ گلشيري**.

حاول گلشيري في قصصه الاولى توصيف الطبقات الاجتماعية المتوسطة ولا سيما الطبقات الكادحة وإظهار حالاتهم الروحية وعوالمهم الفكرية. معظم هذه الشخصيات متوسطة في العمر وعازبون ويمضون أعمارهم في أماكن عملهم أو في محلات بيع المشروبات، من امثلة ذلك قصص مجموعته (دخمه اي براي سمور ابي): مأوى للسمور المائي. وفيها تظهر عبثية حياة معلّم أعزب، لا جذور له في الماضي ولا آمال في المستقبل. أما قصة (مَردي باكراوات سرخ): رجل بربطة عنق حمراء، فتختلف من ناحية المضمون عن قصص مجموعته

القصصية الأخرى (مثل هميشه) كما دائما (١٩٦٨)، كما أنها أكثر انسجاما منها من الناحية الهيكلية، فهي تصف حالات عنصر في جهاز المخابرات الإيراني السابق (السافاك) وسلوكه من اجل التعرف إلى هوية رجل باسم س.م. وتقود جهود هذا العنصر إلى التعرف إلى هوية ذلك الرجل وشخصيته الواقعية. في النهاية يقع حادث مثير، فالرجل س.م يعلّق هوية العنصر على صدره ويضع نظارتيه على عينيه، لتصبح هاتان الشخصيتان المتفاوتتان في الظاهر شخصية واحدة. (مردي باكروات سرخ) أثر يتمتع بتقنية قوية وذكاء كبير، فالقصة يتم تنظيمها على شكل تقرير دقيق في ذهن الراوي ثم تكتب وتسلّم إلى المقام الاعلى. بدون شك قراءة محتوى تقرير أحد العناصر السرية أمر ليس مرغوبا، لكنّ فن الكاتب تجلّى في أنه كان يعرفنا بشكل غير مباشر إلى نفسيته وشخصيته الواقعية، ويبرز تغيراته العاطفية. ومن مزايا هذه القصة الهزل المبطن الذي استخدمه خلال نسيجها، فنحن هنا أمام عنصر أمن منضبط ومؤدب ودقيق لكنه يغيّر ماهيته إثر تعرّفه إلى س.م إذ يبدأ بشرب الخمر وتناول الترياق ويدع الانضباط ويترك مهمته. لكنّ الأكثر إثارة هو أن ملامح س.م وأفكاره التي يجب اكتشافها من خلال عنصر الأمن، تبقى في حالة إبهام ويستعصي على القارئ تبيّنها بشكل واضح.

بقي كلشيري وفياً لقصصه التي كتبها بعد مجموعته (كما دائما) كما ظل ملتزما مضامين آثاره الأولى التي تركّز على كشف عالم الإنسان الداخلي المعقد. وفيها يؤدي الراوي دوراً أساسيا ويتجلّى عمله في فضح الشخصيات من ناحية أولى، ومن ناحية أخرى إخفاء سرّ هؤلاء، وكلشيري من خلال هذا الاسلوب يقرّب القارئ قليلا قليلا من محور القصة وكشف الحقيقة. لكن فن الكاتب لا يتوقف عند هذا الحد فهو ضمن استفادته من الحس الفضولي للقارئ وصولاً إلى الحقيقة يمهّد بكل ذكاء بنحو يجعل القارئ معلقاً ويثير شكوكه حول أشياء يظن أنه يعرفها في الاصل.

لذا فكشف الحقيقة في قصص گلشيري التي تبدو سهلة في البداية، يصبح أمرا غير ممكن، وهذا هو التفاوت الأساسي بين آثاره والقصص البوليسية التي تظهر الحقيقية جليا في نهايتها. هذه السمة تبدو في معظم قصص مجموعة (نماز خانه كوچكِ من): مسجدي الصغير (١٩٧٥) ولا سيما في قصة (عكس براي قاب عكس خالي من): صورة لإطار صوري الخالي، وفي (گرْگ) الذئب.

معظم قصص كلشيري تحدث في المدينة، لكن المدينة في آثاره توصف بشكل عابر ومبهم، فقط من اجل بيان الحالات الذهنية للشخصيات.

إنّ ميدان حوادث قصة (رجل بعقدة عنق حمراء) هو أصفهان، أصفهان ليلا، أصفهان الصامتة، أصفهان الأشباح. في آثار كلشيري ثمة موضوعات متنوعة، ولغته في منتهى

البساطة والهدوء.. لكن گلشيري كان متعمدا لهذه اللغة وهي جزء من فلسفته. علاوة على ذلك فاسلوب گلشيري القصصي تركيب ممزوج من أسلوبي بزرگ علوي وصادق چوبك، فقد استمد من علوي أسلوب توصيف الحالات الروحية للشخصيات وإيجاد فضاء للقصص البوليسية، واستمد من چوبك أسلوب إبراز حالات اليأس والإحباط الإنسانية وعدم رعاية الأصول الاخلاقية المتعارف عليها.

ومن رواد فن القصة الإيرانية المعاصرة أيضاً غلامحسين ساعدي الذي يمكن تقسيم قصصه إلى مجموعتين:

الف: قصص تجري في المدينة.

ب: قصص تحدث في الريف أي في جنوب إيران.

أغلب شخصيات المجموعة الأولى من المشرّدين والمشتتين، أما أبطال المجموعة الثانية فمن القرويين وسكان سواحل الجنوب.

ليس من شك في أنّ ساعدي أهم كاتب إيراني معاصر تعرّض لحياة المشردين والعاطلين عن العمل والمهاجرين وتحدث عن ضيق أحوالهم وحرمانهم وذلك بشكل صادق وصميمي.

في قصصه يحمل القارئ إلى ذلك العالم المؤلم المأسوي، ويضعنا أمام أفراد يندر وجود نظرائهم في الشوارع والأزقة، أحد هؤلاء بطل حكاية (خاكستر نشينها): سكّان الرماد، فهو طفل بلا راع يعيش في كنف خاله الأكبر في منزل مظلم وحقير تحت الأرض في أحد أطراف مدينة الرّيّ، أما خاله فرغم شدة عوزه لم يكن ليلجأ للتكدي، وكان يعمل في طباعة أذكار زيارة المراقد المقدسة. لكن، من المسلم ان طباعة نصوص كتلك يجب أن يكون سريا، لان امتلاك آلة طباعة يعدّ جريمة من الناحية الأمنية. لذا فمن الطبيعي أن تتعرض حياة هذين الشخصين للخطر.. وهذا الخطر ليس مصدره المراقبين الحكوميين وحسب، بل من الخال الأصغر للطفل أيضا الذي كان يحسدهما على دخلهما المحدود ويهددهما باستمرار بإفشاء سرهما.

هذه القصة تحوي أيضا مختلف العناصر القصصية المتناثرة في أعمال ساعدي الأخرى ومن ذلك: الخوف، الفساد، الجوع، التشرد والخرافات. وجميع هذه القضايا يمكن رؤيتها بوضوح في عمله (گدا) الشحّاذ أو المتسوّل. إن ميزة هذه المجموعة القصصية هو توصيفها الدقيق والحساس لمحيطها الخارجي. وقلّما تجد كاتبا إيرانيا كساعدي أدرك هذا المحيط وأفراده ووصفهم بشكل دقيق، باستثناء چوبك.

شخصيات ساعدي أفراد محرومون، مشردون ويائسون، يتحملون الضيم ويكتمون الغيظ لكن هناك استثناءات لذلك، ففي قصة (سايه به سايه): ظلّ إثر ظل، يواجه القارئ أناساً

منكوبين سيئي الحظ لكنهم في النهاية ينبذون الخوف جانباً، ويقفون في وجه رجال الأمن. وفي آثار ساعدي الكثير من القصص التي تحدث في القرى كما في مجموعته (عزاداران بيل)، معزُّو بيل (١٩٦٤) التي تشتمل على ثماني قصص مترابطة في ما بينها.

في هذه المجموعة يطرح ساعدي قضايا الحياة الريفية، ويتحدث عن مسائل متعددة كالعمل والقضايا اليومية والمرض والقحط والعشق والخرافات وغير ذلك.

و(بيل) قرية صغيرة حالمة تحوي جميع خصائص المجتمع الكبير حيث الفضاء المثير للفتن والناس الفقراء والخرافيون.

الوجه المشترك بين جميع هذه القصص وقوع بلاء في كل منها، هذا البلاء في القصص الثلاث الأولى يكون مرضاً، وفي القصة الخامسة يبدو في هيئة كلب غريب المظهر، وفي القصة الرابعة يتجلّى في رجل ماتت بقرته ففقد مشاعره وعقله إثر ذلك، واصبح يظن ذاته بقرة.

في القصة السادسة بيان لعبادة الخرافة في القرى، وفي القصة الثامنة وصف لمرض مجهول، وفي القصة الأخيرة توصيف لأحد أهالي القرية الذين يهاجرون إلى المدينة، وهناك ينتهي به المطاف في مشفى المجانين. يمتاز ساعدي بمهارة فائقة في وصف الناس وإبراز رؤاهم الذهنية، وهو في قصصه يمزج بين الواقعية والخيال بشكل مدهش ومثير.

هزله السوداوي غالباً ما يجرّ الصراع ويأتي بمزيج غريب، لكن، يجب الإشارة إلى ملحوظة مهمة في هذه القصص وهي أنه، خلافاً دعاءات بعض المنتقدين فإن قرية (بيل) وسكانها، كلاهما غير واقعي، والشيء المثير هو فقط غرابة الحوادث التي ابدعتها قوة التخيل العجيبة عند ساعدي، وهذا لا يقلل من قيمة العمل.

في مجموعة (ترس ولرز): خوف وارتعاد (١٩٦٨)، يخطو ساعدي خطوة كبيرة نحو إيجاد فضاء غريب ومثير للوهم، ويبدع قصصاً يندر وجود نظائر لها في الأدب الإيراني المعاصر، إذ يتعرض لوصف حياة سكان سواحل الجنوب الإيراني وبيان مصيرهم، ويخلق آثاراً محورها جميعاً هو (نزول البلاء)، كما في قصة (گرداب): دوّامة البحر، والبحر هنا (رمز الحياة؟) محل لوقوع حادثة لا يخلقها سوى ذهن سكان السواحل البسطاء. بعبارة أخرى إن شخصيات ساعدي القصصية تصطنع مرآة من البحر (ومن بواطنها) لا يمكن خلالها سوى رؤية أشباح مرعبة، أشباح تتقمص في النهاية صورة إنسانية، وعلى هيئة مخلوقات متّشحة بالسواد تخرج من لجّة البحر.

أما آخر كاتب كبير ينبغي الحديث عنه فهو محمود دولت آبادي. وإذا كانت القرية تحتل جزءاً من آثار ساعدي، فانها في قصص دولت آبادي تصبح قاعدة لجميعها.

لا شك في أن العناية التي بذلها دولت آبادي لبيان المحيط الريفي وحياة القرويين المحدودة يندر وجودها في آثار باقي كتّاب إيران المعاصرين، والسبب واضح وهو أن دولت آبادي ريفي يعرف تماما طبيعة الريف الإيراني ولا سيما قرى شمال خراسان، ويدرك نوعية روح شخصياته القصصية.

لكنه يتمتع أيضا بامتياز آخر وهو عشقه اللامحدود لمحيط مسقط راسه والالتزام الذي يوليه تجاه أبناء ذلك المكان.

نشر دولت آبادي حتى الآن مجموعتين من القصص القصيرة باسم (لايه هاي بياباني): بطانات صحراوية، سنة (١٩٨٦) و(هجرت سليمان): هجرة سليمان (١٩٧٢). الكثير من أعماله تشكّل حدا فاصلا بين القصة والرواية، وقد أشار بنفسه لهذه السمة في إحدى المقابلات سنة (١٩٧٤) فقال: (إنّ عيبي الرئيس في كتابة القصة هو شكل هيكلها ونسيجها، فقد بدأت من القصة القصيرة وهأنذا امضي نحو الرواية، إلى اوسع جوانب الأدب، وقد يكون نقصي الحقيقي في هذا المسير هو أن بعض قصصي قد نأى عن شكل القصة القصيرة، الأّ انها لم تصل إلى الرواية بعد).

أغلب شخصيات دولت آبادي من الريفيين العاجزين المساكين الذين يحسنون معرفة شيء واحد فقط في حياتهم هو الخوف: خوف من القحط، خوف من الأوبئة، خوف من المصائب الطبيعية، خوف من الملاّك، خوف من الجاندرما، خوف من القضاء.. وعشرات الأنواع من المخاوف.

قصص دولت آبادي صدى لأيام كان فيها الفقر والظلم والمرض والجهل يسود في الريف الإيراني من دون أن تحدّ منها تلك الإصلاحات السطحية، لذا فليس عجيباً أن يدع الكثير من شخصياته منزلهم وكوخهم ويهاجرون.

وقد يكون ذو الفقار ـ بطل قصة (بياباني): صحراوي ـ نموذجاً بارزاً لهذ الحقيقة، فهو مزارع بسيط يهجر قريته لتأمين حياة عائلته ويمضي إلى المدينة، لكّن المدينة لا تجرّ عليه سوى النكبة وسوء الحظ تماماً كفعلها مع الكثير من أبطال دولت آبادي.

إن هجر القرية من قبل أبطال دولت آبادي يرافقه باستمرار تقطع أوصال العائلة وضياع الهوية الفردية. فالقرية بالنسبة لهؤلاء، بمثابة ملجأ ومنزل أبوي، منزل يصونهم، في مقابل محيط المدينة البارد والمظلم. والحضور القوي للأب في معظم آثار دولت آبادي ملموس بشكل كامل، لذا فحيثما يغيب ظل الأب يحلّ التزلزل والسقوط والاحباط. في قصة (اِدبار) نواجه شابا قد اصبح خادما في محل للمدمنين على المخدرات بسبب هجرة والده، وحينما يفقد هذا العمل يموت في منتهى الذل. كما أنّ بطل قصة (بْند) الشاب يواجه المصير ذاته، فهو يضطر

بعد هجرة أبيه وأمه إلى المدينة للعمل في مشغل لصناعة السجاد، متحملاً في ذلك مئات أشكال الإرهاق والإذلال.

على أن سوء الحظ ونكبة الأيام لا تواجه شخصيات قصص دولت آبادي من القرويين المهاجرين وحسب بل تشمل الأفراد المتبقين في الريف أيضا، فمصير هؤلاء ليس أفضل من سواهم. في هذا السياق ليس بطل قصة (هجرة سليمان) نموذجا فردياً؛ لكن ثمة استثناء في ذلك، فذو الفقار الشخصية الأصلية في قصة (الصحراوي) كان واحداً من الذين يأبون التغاضي عن حقوقهم والاستسلام. ومع أنه يسقط في النهاية إلاّ أنه كان على يقين من أنه سينتقم من المعتدي خلال مستقبل ليس ببعيد.

والحق أن عدد الشخصيات المقاومة في آثار دولت آبادي ليس قليلاً، وهذه الحقيقة لا تنطبق على الشخصيات الريفية وحسب رغم أن قصص الكاتب تواجهنا أحيانا بأشخاص تثير شجاعتهم وأنفتهم مشاعر الإعجاب. أحد هؤلاء بطل قصة (مرد): رجل، اسمه ذو القدر، وهو شاب يافع يأبى الاستسلام للمصير بعد سقوط عماد عائلته.

ومن بين قصص دولت آبادي المنسجمة قصة (هجرة سليمان) رغم أن موضوعها بسيط، فسليمان رجل قروي تهاجر زوجته برفقة إحدى نساء السادة إلى المدينة، ثم تعود بعد شهرين إلى القرية وهي على خير ما يرام، لكن سليمان لم يكن قادرا في غيابها على تحمل كلام الناس اللاسع، لذا فقد لاذ بالمخدرات.

تصف القصة كيفية سقوط سليمان في حبائل ذلك البلاء، فهو يضحى جليسا للمدمنين والفاسقين، ثم يُجلد بالسوط أمام الملأ العام وفي النهاية يُرسل إلى السجن. لكن رد فعله في مقابل هذا السقوط ليس متشابهاً، فإذا كان يُطرق الرأس في مجتمع القرية الصغير وأمام ممثلي القضاء إلا أنه يبطش بزوجته البريئة في المنزل. بعبارة أخرى هو خاضع أمام الكبار وظالم امام المساكين. لكن زوجته تدرك بغريزتها مكمن الخطأ وتحاول إفهام الناس ذلك: (جبان..! إن الرجولة ليست في أن يبصق الإنسان على ياقته، وليس الرجل من يحمل كل رجولته إلى المنزل بينما في الخارج كالثور يجلدونه من دون أن ينبس ببنت شفة).

إن قّصة (هجرة سليمان) ليست توصيفاً لسقوط إنسان وحسب، بل هي وسيلة لإبراز مكانة المرأة الإيرانية المظلومة والمشردة، وذلك بشكل مؤثر ومثير.

لغة دولت آبادي في قصصه قوية، عذبة، مرنة. فحينما يصف حادثة يستخدم لغة سريعة الإيقاع، وحينما يصف محيطا قرويا ساكنا وصامتاً تراه يعتمد أسلوباً رخوا ومثيرا للملل أحياناً. وكأنّ هذه اللغة ابتدائية تصل إلى الاستقلال التام في روايتيه (جاي خالي سلوچ)، مكان سلوچ الخالي، و(كليدر). أما في قصصه القصيرة فهناك علائم كثيرة تشير إلى سعي

دولت آبادي للإفادة من اللغة المحليّة لسكّان خراسان وصولاً إلى لغة خاصة، وقد تكون الإفادة من مفردات هذه اللغة واصطلاحاتها وعباراتها وامثالها ساهم في إغناء نثره واضفاء فضاء محلّي على قصصه. لذا فلن نجانب الصواب إذا قلنا إن قسما من لغة سكان خراسان الحاليين نعرفها من خلال قصص دولت آبادي. لكننا لا نعرف هؤلاء من خلال لغتهم وحسب، بل من خلال التعرف إلى حياتهم ومصيرهم ومحيط معيشتهم أيضا. وحقاً إن هذه المعرفة مدينة لكاتب مفعم يعشق ثقافته المحلية.

في النهاية يمكن اجمال ما تقدّم حول تحولات كتابة القصة في إيران بما يلي رغم أن المرحلة الفاصلة بين عامي ١٩٢١ و١٩٧٩ كانت تموج بالاضطرابات والتلاطمات السياسية والاجتماعية فإن جهود الكّتاب الإيرانيين كانت مثمرة ولا سيما في مجال القصة القصيرة. حتى إنه يمكن الادعاء انه لا يمكن مقارنة المستوى الذي وصلت اليه القصة القصيرة بباقي الانواع الأدبية الأخرى كالشعر والرواية والمسرحية، على الأقل حتى عام ١٩٧٩، وهذا بحق يُعدّ مفخرة، رغم قصر عمر هذا الفن الأدبي.

عبد الكريم فرحات*

# المُتَكَلِّمُ وتَداوُلِيَّاتُ الحِوَارِ

## قراءة تحليلية نقدية

تعتبر التداوليات من أحدث العلوم اللسانية التي تُعنى بالبحث في مبادئ تفعيل الحوار، وسيكولوجيا القول، وأصول استحضار الأدلّة، وقوانين اللسان، وكيفية صياغة الخطاب، وأخلاقيات الكلام، وأدبيات الجمال، وقواعد الإلقاء؛ بما يجعل الخطاب مقبولاً لدى المتلقّي وحائزاً رضاه، كما يحيد به عن كل ما يمكن أن يرد له؛ ويسهم في تأسيس الاقتناع وبناء المعارف وإرساء السلام، وتحقيق أسباب الإقبال و الإدبار الحواري. ولا غرو، فالحوار تفاعل إنساني أكثر مما هو تخريج منطقي، والذي يعكس أبعاد المتحاورين المختلفة الثقافة والمسلّمات والعواطف والانفعالات والهواجس، ولا ريب أن لكل منها فعلاً في عملية التحاور، وفي إقبال الأطراف وإدبارها، وفي الاقتناع والمكابرة، ولذلك صار الأخذ بها في إدارة الحوار أمرا لازما، إذا أريد لنهايته التوفيق والسداد. من هنا تأسست مباحث التداوليات، تحلل هذه المبادئ وتتلمس فعلها في واقع التحاور المرئي منها والمكتوب والمسموع، وتستقي ضوابطها من مختلف أنواع التحاور الإنساني، وبذلك صارت علما توجيهيا لكل محاور، ومنهجا ناقدا لكل مشتغل بالخطاب، يصبو إلى تطبيق ما حصله من مبادئ ونماذج على النصوص لمعرفة قيمتها التداولية، ويكشف عن سيكولوجية الناس[(1)].

وإذا كانت التداوليات حديثة بما هي علم، فإنها من حيث هي تساؤلات وممارسة قديمة قدم التحاور، يمكن أن نتلمس لها أثرا في كل حضارة أبقت أثراً ورسما، تكشف عن المبادئ التداولية الموظفة والنماذج الحوارية المستخدمة في مختلف الفنون التي تتوسل بالحوار فنّاً للتعامل والتباحث والإقناع، إذ الفعل الحواري لا يخلو في المطلق من نماذج تداولية، يتمثّلها عن وعي في التعامل مع المحاور أحيانا، و أحيانا أخرى عن غير وعي، توصله إلى نوال القبول، أو تغمس به في أوحال الفشل و الإدبار الحواري.

* أستاذ محاضر في العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة باتنة ـ الجزائر.

ولما كان علم الكلام اشتغالا بدراسة معتقدات الأنا والآخر، فحصاً ونقداً ومقارنة وتبليغا، اعتمادا على مناهج وطرائق نقدية، وأدلة وحججاً منطقية، يلتمسونها من مختلف المصادر المعرفية المعتبرة لإثبات مختلف القضايا الإيمانية، ثم يصوغونها وفق نماذج في تلقي الآخر لها بالقبول؛ وبذلك صار علم الكلام هو علم الحوار العقدي، وأحسب أنه لم يسمّ كذلك إلا لأنه يورث القدرة على الكلام مع الآخرين؛ وتخريج الخطاب وفق مقتضى المقام أي الحوار. من هنا تبلورت إشكالية هذا البحث متسائلة حول المتكلّم وتداوليات الحوار: هل اشتغل المتكلم بمباحث تداوليات الحوار؟ وما خصائص العملية الحوارية عند المتكلم؟ وما علاقة التداول بالتحاور في الأدب الكلامي؟ وما هي المبادئ التداولية الأساسية للحوار عند المتكلم؟ ورغم أهمية تحليل هذه التساؤلات حول هذا الجانب الدقيق من النص الكلامي، إلا أنها لم تلق اهتماما بين النقاد، سوى بعض الإشارات من الدكتور طه عبد الرحمن(٢).

قد يعجب بعض الباحثين من إقحامنا هذه الأدوات الحديثة في تحليل استدلال نصوص قديمة، لكنّ هذا العجب لا يلبث أن يجد ما يدفعه، بل هو يثير الدهشة، لما حقّقه المتكلمون في هذا المجال وما اقترحوه من مبادئ تفي بهذه الغايات. ولذلك فلا نسلم لمن يعترض بأن هذا من قبيل إسقاط مفاهيم جديدة على نصوص قديمة، إذ نقول ردًا على من يرى ذلك: إن العبرة بالمعاني المدروسة لا بالألفاظ المنطوقة، ومهما يكن فلا مشاحة على من يجعل الشواهد أدلة.

والإجابة عن الأسئلة الآنفة الذكر تقتضي منا أن نعود إلى النص الكلامي، نبحث فيها عن أجوبة لهاتيك الأسئلة، متوسلين بمنهج تحليلي استنتاجي، مبلورا النتائج في المبحثين التاليي الذكر:

أولا: المتكلم والحوار وأهمية التداول

ثانيا: المتكلم و مبادئ تداول الحوار

## أولا: المتكلم والحوار وأهمية التداول

اهتمت قطاعات معرفية عديدة من التراث الإسلامي بدراسة عملية الحوار،كالأصول والتصوف والبلاغة وعلم الكلام، نظروا له في كتبهم و مارسوه في حواراتهم ونصوصهم. ولم يلبث أن تكون علم إسلامي اختص بفهم أصول عملية الجدل والحوار، سُمّي **علم الجدل**، وقد شد اهتمام المتكلمين من مختلف الاتجاهات، و ألفّوا فيه العديد من الكتب، أخص بالذكر منها «علم الجذل في علم الجدل» للإمام الطوفي، وكتاب «الكافية في الجدل» للإمام الجويني، و«منتهى الأمل في علمي الأصول والجدل» للإمام ابن الحاجب، و«المنهاج في ترتيب الحجاج»، للإمام الباجي، و غيرها من الكتب التي تثبت احتفاء المتكلمين بهذا المجال

والتنظيرله، وسعيهم لتأسيس نسق معرفي يسمح بإشراك الآخر في النظر، ويضبط فعاليات التفاعل المعرفي معه عبر التحاور، ويؤسس لتداوليات التخاطب معه لما كان للمحاور أحوال شتى إقبالا و إدبارا، ورغبة ورهبة، واستئناسا وإعراضا، وهذا ما يحتم الإحاطة بأحواله كي يؤدي الجدل والحوار دوره.

لقد تناول المتكلمون في دراساتهم نظرية الحوار مع الآخر عبر تحليلهم أُصولَ التخاطب عامة، ومسالك الجدل بصفة خاصة، و أرجعوا كل استدلال إلى هذين، ليصير بذلك الاستدلال هو التخاطب والجدال؛ أي الحوار، وتصير أصول أي تحاور هي منطق الاستدلال، وليس الاستدلال في نظرهم سوى (الاستدلال طلب الدليل)[٣]، (قد يكون ذلك من السائل للمسؤول، أو من المسؤول إلى السائل)[٤]، وبذلك صيروا كل استدلال حوار، يشترك فيه المتحاوران؛ السائل والمسؤول، بناء الدليل ومحاولة نقده وفحص الشغب الذي يمكن أن يثار حوله، وبذلك يصير علم الكلام هو الاستدلال التحاوري؛ أي الحوار.

ويقوم الحوار عند المتكلمين على ثلاثة أسس، أحدهما منطقي وآخر تخاطبي، وثالث تداولي، وإليك البيان:

ـ أما **الأساس المنطقي**: فيكون بإقامة الحوار على المسلّمات المشتركة بين الأطراف؛ وإلا استحال الشروع[٥]، وكل موقف أو نظرية أو موقف عند المتكلم تحتل مكانا مخصوصا في بنائه، يراعي في ذلك تعلق الأقوال بعضها ببعض وفعاليات تخاطب المحاور، و يتم توجيهه لمناسبة الحال ومراعاة مقتضى المقام، و بذلك يصير أداة فاعلة في تكثير المعرفة، وتطوير الأنسقة الكلامية، وتفعيل الحوار، تحبك له صورة أصول الدليل من جهة ومضمونه من جهة أخرى، لتكوين علاقات معقولة، تعتمد طرق الدلالة المناسبة، ولذا فلا مجال للصورة العامة بدعوى العمومية.

ـ و أما **الأساس الخطابي**: يظهر في محاولة ضبط العناصر المكونة للاستدلال الحواري، أي الحوار[٦]، وهي في نظر بعض المتكلمين سائل ومسؤول[٧]، وفي نظر فئة مخاطِب ومُخاطَبٌ وخِطابٌ[٨]، وفي نظر بعضهم الآخر عرض الدعوى ويسمى الإدعاء بالسؤال، واعتراض على الدعوى، كما يسمى بالجواب. و هذا التمييز بين عناصر الاستدلال ليس ثابتا، لا حراك فيه، إذ يمكن أن يتغير وتنقلب الأدوار، فيصير المعترض مدّعيا، ويصير المدعي معترضا، وهكذا دواليك، فلا تمايز بينهما إلا بوظيفتيهما[٩]، و هذه الأدوار بكل بناها تتجلى بأشكال مختلفة وأنماط حوارية في كتابات المتكلمين؛ تباحث مسألة، وتحاج مذهبا، و تدرس دينا ظاهرا، والمقصود بذلك هو المحاور، والقارئ لكتاباتهم تبعا من جهة أخرى. وبذلك يصير المستمع والقارئ معدودا على سبيل الافتراض مع المعترضين بشكل ما.

- وأما الأساس التداولي للحوار فيتبلور عن الطبيعة الإنسانية للحوار؛ إذ هو تبادل في القول بين المتحاورين، وتفاعل في الانفعال، يهدف إلى الإطلاع على معارف الآخر ومحصلاته العلمية، وإطلاعه على قناعات الأنا واستدلالاتها، وتبادل الخبرات النقدية حول النتائج وطرق البناء المعرفي الناقد، يشترك فيه طرفا الحوار بكل ملابساتهما المحيطة. ولذلك صار الأخذ بها أمرا لازما، النفسية والاجتماعية والخطابية، ليمكن الاستئناس بالمحاور والحوار، إذ لا ريب أن للنفس إقبالا وإدبارا، يظهر من قسمات الوجوه، كما يتبادر من كلمات الخطاب، ولا يستقيم هذا إلا بإقناع طرفي الحوار، الأنا والآخر بأهمية الحوار في معرفة الآخر وتصحيح المواقف، وتساوي الطرفين في حق الحضور والحوار، ليصير المهم هو الحوار وليس طرفيه، ويصير القصد هو الحوار وتفعيل الأخذ والرد، وليست الغلبة، ولا الانتصار، وهذا ما يعطي للصدق معنى جديدا، يتمخض عن صحة الاستدلال وتصديق الآخر، وبذلك تصير المعرفة اجتماعية نفسية، كما هي منطقية، تفعل في الواقع النفسي الاجتماعي فعلها في قضايا المنطق.

إن ما بيّناه يؤكد أن الاستدلال والحوار عند المتكلمين ليسا مجرد سماع أقوال ونقدها، بل هما اشتراك حسٍّ وحضور وعي و ركون وجدان، يطمح إلى (سكون النفس، وثلج الصدر وطمأنينة القلب)[١٠]، وإلى وثوق الناظر(بأن معتقده على ما اعتقد عليه)[١١]، وتقديم منفعة للمحاور؛ إذ الدلائل(وإن كانت دلائل من بعض الوجود، فإنها منافع من وجه، والإنسان مجبول على حب المنافع، فكان حبه لها، وميل طبعه إليها يمنعه من إنكارها، ومن إلقاء الشبهات فيها)[١٢]، و في هذا التفات إلى الجانب النفسي من المعرفة الذي عبروا عنه بالسكون، وتوعية بأهمية توظيف الملابسات العامة للحوار والتحاور للوصول إلى التأثير المراد على المحاور[١٣]، حتى إنه (يجب أن يعلم أو يغلب في ظنه أن لقوله فيه تأثيرا، حتى لو لم يعلم ذلك، ولم يغلب على ظنه لم يجب، وفي أن ذلك هل يحسن إذا لم يجب كلامه؟ فقال بعضهم إنه يحسن، لأنه بمنزلة استدعاء الغير إلى الدين، وقال آخرون يقبح لأنه عبث)[١٤]، كما أنه إذا رأى أن حواره سيؤدي إلى فساد أكبر مما هو موجود لم يجب ولم يستحسن، إذ يلزم (أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم منه)[١٥]، و ليس ذلك إلا لتحقيق المقصد المنشود، والذي هو الإفهام والتفاهم؛ لأن (الغرض بالكلام إنما هو الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدودا في العبث)[١٦]، ولذلك فقد حلا لبعض النقاد ان يسمي هذا التوجه (بمبدأ التعاون مع الغير في طلب الحقائق والحلول، وتحصيل المعارف والتوجه بها إلى العمل)[١٧].

ولذا يمكن القول إن الحوار عند المتكلمين هو حضور للإنسان المحاور بكل أبعاده، و مراعاة لمقتضى الحال، ليكون أجذب للسكون المراد، وأعون على استمالة المحاور، و أقدر على

التأثير، وابتعادا عن الشغب[١٨]، و هذا ما يمكن تسميته بتداوليات الاستدلال[١٩]، وليست هذه سوى تداوليات الحوار.

## ثانيا: المتكلم ومبادئ تداول الحوار

الحوار عند المتكلمين بناء عقلي يشترك فيه كل من المتحاورين، قصد الإفهام والتفاهم، يتعلق بسيرورات الحوار و متعلقاته من إفهام و اقتناع و تأثير[٢٠]، والابتعاد عن كل ما ينغص على ذلك، وما يشغب على المحاورة[٢١]، ولذلك سموها أدبا، ودرسوها تحت هذا العنوان في كتبهم[٢٢]، وألزموا بها طرفي الحوار، يقول الجويني: (أحسن شيء في الجدال المحافظة على من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل، فإن الأدب في كل شيء حليته، فالأدب في الجدل يزين صاحبه وترك الأدب فيه يزري به ويشينه، ومعظم الأدب في كل صناعة استعمال ما يختص بها والاشتغال بما يعول نفعه إلى تقويمها والإعراض عما لا يعود بنفع إليها، فمما يعود بنفع إلى صنعة الجدل المحافظة من كل واحد من المتجادلين على مرتبته)[٢٣].

وهذه الآداب الحوارية والمبادئ التداولية عديدة، أهمها ما يلي:

### أ ـ مبدأ إخلاص المقصد

يؤكد المتكلّم أهمية مبدأ المقصد في تداول الحوار لاعتبارات مختلفة، إيمانية وخطابية، أما الاعتبارات الإيمانية فلأنّ الحوار فعل إنساني، وكل فعل يحاسب عليه، ولذلك إذا تعلق بالمذموم شرعا صار مذموما عند الله من أخلاق ونوايا، يعاقب عليه، كذلك إذا تعلق بالمحمود شرعا صار مثابا عليه، يقول الجويني: (أول شيء فيه مما على الناظر أن يقصد التقرب إلى الله سبحانه وطلب مرضاته في امتثال أمره سبحانه وتعالى فيما أمر به من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)[٢٤]، كما يقول: (ويتقي أن يقصد بنظره المباهاة وطلب الجاه، والتكسب والمماراة، والمحك والرياء، ويحذر أليم عقاب الله سبحانه، ولا يكن قصده الظفر بالخصم والسرور بالغلبة والقهر)[٢٥].

أما الاعتبار التخاطبي لمقصد الحوار، فمعلوم أن الحوار تفاعل بين النفوس لتبادل الخبرات وتصحيح المعارف، والنفوس قد تخفي شيئا و تظهر آخر، و لا تلبث أن تبوح بما تكتمه من قناعات، سيما إذا انشغلت بما ينسي سبب الإخفاء، وهذا ما لا تؤمن عاقبته، فإن أخفى احتقارا للمحاور وكبرا، لم يأمن أن تكشفه نظرات العين و قسمات الوجه وعثرات اللسان، وهذا ما يفسد الحوار، ولا يولد إلا حقدا ونفورا، ويوحي بالمغالبة والمكابرة، ولذلك لا ينبغي للمحاور أن يشرع في الحوار إلا بعد أن يراقب مقصده، ومدى مشروعيته، فلا يليق أن يكون إلا الانقياد للحق والفناء عن الذات، والتنكر لكل الحظوظ النفسية؛ كي يقتنع الطرف الآخر أن المهم هو الحوار لا طرفاه ولا نصرة الرأي، يقول الجويني: (ولا يكن قصده الظفر

بالخصم والسرور بالغلبة والقهر، فإن من دأب الأنعام الفحولة، كالكباش والديكة)[٢٦]، ولذلك إذ كان يتوقع منه الغلبة، وإظهار الفضل ونيل الحظوظ فلن يلقى إلا الإخفاق، بما يولده من مكابرة لدى الطرف الآخر.

ويتأكد المقصد لدى الطرف الآخر بالقرائن البادية على المحاور، وعلى القناة التي وظفها للتحاور، ففي الكلام مثلا تعرف من قسمات الوجه، ونبرات الصوت، وإشارات اليد، وأسلوب التعبير، وطريقة الكلام، ومدى مراعاة الآداب، والاحتفاء بأخلاق الحوار، وكلما أقنع المحاور بسلامة المقصد، وعلو الهمة، ونبل النية[٢٧]، كلما كان المحاور مراعيا لمقتضيات مبدأ مقصد الحوار، ولذلك يقول الجويني: (ويحذّر رفع الصوت جهرا زائدا على مقدار الحاجة، فإنه يورث الحدّة والضجر، ويتجنب من أسباب الضجر والحدة، فإنه يورث البلادة، وإن كان يتوهمه جلادة، ويقطع مادة الفكر والخاطر)[٢٨].

وليس غريبا على المتكلمين أن يضبطوا الاستدلال بمبادئ أخلاقية ملزمة، لأنها في نظرهم عنصر فطري، ومطلب عقلي، ولذلك فقد قال بعضهم بالتحسين والتقبيح العقليين، ليؤسسوا بذلك إطار قانونيا للاستدلال والتحاور بين الأديان، يحدد أخلاقياته، ويضبط سلوكياته، و يهذب ألفاظه، كي لا يصير اتباعا للهوى، أو تسلطا بالرأي، أو تبجحا بالقوة، أو مماراة ومداهنة، أو عبثا من القول والتعبير والتواصل مع الغير، وإنما هو سلوك أخلاقي ثقافي ومعرفي في التعبير عن القناعات الشخصية، وطريقة في تقديمها للغير ودعوته إليها، وفق نماذج فقهية محددة ومستلمة من تصور كلي للوجود والمعرفة، تستلهم مبادئها من مفهوم المتكلمين للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

**ب ـ مبدأ منطلق الحوار**

نصّ المتكلمّون على وجوب مراعاة مواقف الآخر ومسلماته، في تحديد منطلق الحوار، وتوجيهه من لحظة البدء؛ إذ إنّ (غاية ما على المرء أن ينهي الكلام بخصمه إلى ما يعلمه ضرورة، فمن دفع المشاهدات، وأنكر المعلومات، وجحد الضروريات فلا سبيل إلى مكالمته)[٢٩]، فإن سلم بإمكان المعرفة والنظر الإلهيين، انتقل معه إلى مستوى آخر، ليتباحثا في وجوب المعرفة الإلهية، ثم إثبات الوجود الإلهي، ثم الصفات، فالعدل الإلهي[٣٠]، ولا ينتهج نهجا معاكسا إلا لغرض إلزامي حجاجي. و لو دققت لألفيتها مستويات استدلالية متراتبة، بعضها فوق بعض، لغرض واحد هو الإفهام والإقناع والتأثير، وهي كلها مدارك تداولية، تعتمد العقل والمناظرة والمحاورة، تقضي أن يتخير المحاور من الأدلة ما يلقى قبولا لدى الآخر، حتى لا يشغب، ولذلك لا يصح في نظر كثير من المتكلمين أن يستدل للمحاور الملحد بالكتاب المنزل، لأنه لا يفي بالغاية ولا يفيد معه حتى يسلم بوجود الله تعالى، ولا يصير حجة لديه حتى يعلم

(أنه كلام عدل حكيم لا يكذب، ولا يجوز عليه الكذب، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، و أما السنة فلا تكون حجة إلا حين يثبت أنها سنة رسول إله عدل حكيم، وكذا الحال في الإجماع؛ لأنه إما أن يستند إلى الكتاب في كونه حجة، أو إلى السنة، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى)[٣١]، وكل هذا يؤكد البعد التداولي في صياغة الاستدلال بنية و مضمونا.

لذلك، رفض بعض المتكلمين الاستدلال على النبوة قبل الاستدلال على وجود الله، باعتبار أنها مستوى ثان يأتي بعد الإيمان بوجود الله، كما يرفض الاستدلال بالنص على الإلهيات، لسبب بسيط هو أن الاستدلال بالنص مرحلة تفترض وجود ثلاثة مستويات من البناء، وهي الإيمان بوجود الله، والإيمان بالنبوة، والإيمان بالتنزيل الإلهي للقرآن، وبعده يمكن أن يكون للنص حجة ودلالة، ولذلك قال بعضهم: (اعلم أن كل فعل لا تعلم صحته ولا وجه دلالته إلا بعد أن يعرف حال فاعله، ولا يمكن أن يستدل به على إثبات فاعله ولا على صفاته، وإنما يمكن أن يستدل به على ما سوى ذلك من الأحكام، لأنه إن دلّ على حال فاعله، ولا يعلم صحته إلا وقد علم فاعله؛ أدى ذلك إلى أن لا يدل عليه إلا بعد المعرفة به، ومتى علم الشيء استغني عن الدلالة عليه)[٣٢]، وأخال أن هذه اللفتة قد غابت عن كثير من المشتغلين بالفكر الإسلامي والطاعنين في علم الكلام الإسلامي وأدلته، ظانين أنه منغلق ذو تنظيم اعتباطي وترتيب أحادي.

### ج ـ مبدأ مراعاة المقام

ومفاد هذا المبدأ عند المتكلمين أن لكل مقام قولا يناسبه، ودليلا يوافقه، وإلا صار لغوا من القول[٣٣]، و الحوار ليس شاذا عن ذلك، لما كان تعاملا مع محاوَر في إطار ظروف زمانية ومكانية معينة، ولذلك فقد نبه المتكلمون إلى أهمية ثقافة المحاور ومعارفه المسبقة، و مستويات الاستدلالات الذي حققه، وظروفه النفسية والاجتماعية والمعرفية، إذ لكل منها شأن في سيرورة الحوار.

ـ أما **الظروف النفسية** فتظهر في ما يعتري طرفي الحوار من أحوال نفسية، تصرفهما عن تبادل الأفكار والتفاعل في المواقف؛ ولذلك (لا يسرع في مكالمة من يستشعر في نفسه منه العداوة والبغض، إذا لم يأمن على نفسه بقدر الحد والرسم في النظر باشتداد الغضب فيورثه تشوش الخاطر والعي)[٣٤]، ولنفس السبب قال بعضهم: (إياك والكلام في مجالس الخوف والهيبة فإنك عند ذلك في حراسة الروح على شغل من حراسة المذهب ونصرة المذهب)[٣٥]، لما له من كبير دور في تشويش ذهن المحاور.

ـ وأما **الظروف الاجتماعية**، فلها أيضا شأن في تفعيل الحوار والتشويش على طرفي

الحوار، ولذلك نبه المتكلمون إلى أهمية هذا الجانب، ونصحوا المبتدئين بقولهم: (احذر الاعتماد في كلامك على من تظن أنه معك أو يستحسن كلامك في جملة الحاضرين، فربما تبيّن لك خلافه، فيضعف ذهنك وخاطرك ويذهب عنك كثير مما لا تستغني عنه)(٣٦).

- أما **الظروف المعرفية**، فإن كان المحاوَر خلوا من اعتقادات سابقة، بدأ المتكلمون من الضروري، وإن كان غير ذلك بحث معه عن أرضية اتفاق، تكون أساسا لكل الأبنية الاستدلالية التالية، و(إن غاية ما على المرء أن ينهي الكلام بخصمه إلى ما يعلمه ضرورة، فمن دفع المشاهدات، وأنكر المعلومات، وجحد الضروريات فلا سبيل إلى مكالمته)(٣٧)، ولذلك، فالدليل الذي يستخدم مع المسلم في الإلهيات غير الدليل الذي يستخدم مع غيره، كما أن الذي لا يسلّم بالأصول لا يناقش في فروعها حتى يسلّم بها؛ ولذلك (لا يحسن أن نكالم اليهود في المسح على الخفين، ولا المجسمة في نفي الرؤية، لما نثبت أنه تعالى ليس بجسم، ولما نثبت نبوة محمد صلى الله عليه وعلى آله)(٣٨)، وليس ذلك إلا لعدم اتفاق المقال مع المقام، ولذلك أمكنت الصيرورة إلى تقسيم الأدلة تبعا لصلاحيتها مع المحاوَر إلى فاسد وجيد، وأجود، وحسن وأحسن، وأقوى وفي نهاية في الحسن والكمال(٣٩)، وليس المفاضلة هنا بين الادلة سوى اعتمادا على بنيتها ومضمونها ووظيفتها وتداوليتها، ومن ذلك تعقيب الرازي على دليل سرده، ثم قال: (وهذه الحجة أحسن من الحجة الأولى، لا نحتاج فيها إلى المقدمات الكثيرة المذكورة في الحجة الأولى)(٤٠)، مما يثبت أن الحوار والاستدلال يصاغان باعتبار منطق الموضوع، و خصوصيات المُحَاوَر، و(بحسب حاجة الناظر المستدل، إذ حاجة الناس تختلف)(٤١).

**د ـ مبدأ بلاغة الحوار**

يمكن اعتبار هذا المبدأ الأساس البلاغي للحوار الكلامي عند المتكلمين؛ إذ أن الحوار باعتباره كلاما طبيعيا، وخطابا موجها، يعتمد على ملاحظ إبلاغية، تجعل منه أمرا مفيدا، وتتمحور حول: الإظهار، و الوضوح، و الإيجاز، وحقيقتها كالآتي:

١ ـ **الإظهار:** إن عرض دليل الحوار قد يكون كاملا، وهو المراد بالإظهار، وقد يكون غير ذلك، كأن يحذف منه ما ليس منه، أو يضيف إليه ما ليس من بنيته، وهذا ما يفقد الدليل مظهره الأساسي(٤٢)، ليصير بذلك للدليل المنطقي الواحد تداوليات منطقية شتى، تظهر في صورة عروض مختلفة، تبعا للسياق(٤٣)، ولكل مقام شكل لائق من الدلالة(٤٤)، فليس الغبي كالذكي، وليس الصغير كالكبير، فينبغي مراعاة حال المحاور؛ كي (يقف العقل على تمام المعنى المقصود)(٤٥)، وحتى لا يقع (الاشتباه بين المفاهيم)(٤٦)، الذي يوقع الناظر في حيرة. ووظيفة الناقد هنا هو البحث عما أضمر من مركبات الدليل ليظهر، وعما أقحم فيه فيبعده، ليظهر الشكل المنطقي الأساسي للدليل، وهذا ما يكون. وهو الأمر الذي نثبت به أن ظاهرتي

الإضمار والإظهار عند المتكلمين يراعى فيهما البعد التخاطبي للاستدلال، والمبادئ التداولية، و تحتاج دقة ومهارة في فهم المقام و كيفية تأثيره على المخاطَب.

٢ - **الوضوح**: إن الوضوح مطلب تداولي أساسي للحوار عند علماء الكلام؛ لما يقصده من تأثير وإقناع، وهذا ما لا يتأتى إلا بالإفصاح عن القصد بالوضوح، والابتعاد عن (الاشتباه بين المفاهيم)[٤٧]؛ كي (يقف العقل على تمام المعنى المقصود)[٤٨]، واختيار ما (ينبئ عن فائدته ويحصر معناه)[٤٩]، لأن المقصود به (هو الإفهام، وما عداه من الأغراض يتبعه، فإذا لم يتعلق به هذا الغرض كان معدودا في العبث)[٥٠]، وبذلك صار الوضوح عنصرا تداوليا فاعلا، يمكن أن يسبب إهماله عكس ما يطمح إليه المستدل أو المحاور؛ إذ أن كل تعثر من جراء تحديد اللفظ، أو تركيب الكلم، تكون له آثار على المحاور[٥١]؛ ولذلك وجبت الإبانة قدر الإمكان، وقد يستعان على ذلك بالقرائن الحالية[٥٢].

٣ - **الإيجاز**: يقوم ملحظ الإيجاز على تصور مفاده ضرورة الاكتفاء بالضروري من القول في الاستدلال، دون اللجوء إلى الإسهاب والإطناب[٥٣]؛ ليكون (له أنفع، وفي القلوب أرجح)[٥٤]، فيحظى بالقبول، وتطيب القلوب، وتخضع النفوس وتذعن الأفكار[٥٥]؛ إذ معلوم أنه كلما طال الاستدلال كثرت قضاياه، وتعددت أصوله، واحتاج إلى تأصيل وتدليل يشفي الغليل، لكي يسلم له المحاور بالدليل في الأخير[٥٦]، يقول الجويني: (لا تعود نفسك الإسهاب والجدال بالباطل والمبادرة إلى كل ما سبق إليه الخاطر واللسان، حتى إذا أورد ما أورده أو سمع ما سمعه، يكون في جميعه على التثبت والتيقظ، فإن الكلام إذا طال واشتمل على الغث والسمين مجته الآذان وملته القلوب)[٥٧]، وبذلك يتأكد أن له تأثير على المستدل معه، وقد يكون سيئا وداعيا للشغب، و هذا ما يجعل الجنوح إلى الإيجاز مطلبا تداوليا[٥٨].

### هـ - مبدأ الخلق الكريم

ليس غريبا على المتكلمين أن يضبطوا الاستدلال بمبادئ أخلاقية ملزمة، لأنها في نظرهم عنصر فطري، ومطلب عقلي، ولذلك قال بعضهم بالتحسين والتقبيح العقليين، ليؤسسوا بذلك إطار قانونيا للاستدلال والتحاور بين الأديان، يحدد أخلاقياته، ويضبط سلوكياته، و يهذب ألفاظه، كي لا يصير اتباعا للهوى، أو تسلطا بالرأي، أو تبجحا بالقوة، أو مماراة ومداهنة، أو عبثا من القول والتعبير والتواصل مع الغير، وإنما هو سلوك أخلاقي ثقافي ومعرفي في التعبير عن القناعات الشخصية، وطريقة في تقديمها للغير ودعوته إليها، وفق نماذج فقهية محددة ومستلمة من تصور كلي للوجود والمعرفة، تستلهم مبادئها من مفهوم المتكلمين للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. يقول الجويني: (أحسن شيء في الجدال المحافظة على من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل، فإن الأدب في كل شيء حليته، فالأدب في الجدل يزين صاحبه وترك الأدب فيه يزري به ويشينه، ومعظم الأدب في كل صناعة استعمال ما يختص

بها والاشتغال بما يعول نفعه إلى تقويمها والإعراض عما لا يعود بنفع إليها، فمما يعود بنفع إلى صنعة الجدل المحافظة من كل واحد من المتجادلين على مرتبته)[٥٩].

ويمكن تلخيص أخلاق الحوار عند المتكلمين في عنصر شامل، وهو الإخلاص، و مفاده أن يكون المستدل مخلصا تمام الإخلاص في استدلاله، لأن القصد هو (سكون النفس، وثلج الصدر وطمأنينة القلب)[٦٠]، ولا يتم ذلك في نظره إلا باجتماع ثلاثة أمور يكمل بعضها بعضا، ويزيدها قوة، وهي: الإخلاص في الإخبار، والصدق في العمل.

وليس الإخلاص في الإخبار سوى الصدق في النقل بأن لا ينقل إلا ما استقصى صدقه، والابتعاد عن "اللجاج والتعصب[٦١]، وبحث الأقوال على سبيل الإنصاف[٦٢]، والتورع عن المغالطة[٦٣]. أشار المتكلمون إلى ضرورة مراعاة كيفية الحوار وضوابطه التخاطبية، ليكون فاعلا؛ فلا يقول المدعي إلا ما له عليه بينة، وإلا صار(خلفا من الكلام و خطلا من القول)[٦٤]، ولا يستدل إلا على ما يعلم صدقه بطريقة من طرق الإثبات المتعددة، فلا يروي الكذب، ولا يروي المغالطة إلا على سبيل البيان، ولا يدلل بدليل يعلم خطأه إلا إذا كان لذلك غاية استدلالية يتمثلها؛ لأن الحوار يفترض في طرفيه الرغبة في التفاهم والتواصل، وهذا ما لا يكون إلا بعلم كل أحد منهما بما يقول، معنى ودلالة؛ لأنه (لو لم يعلم ذلك لا يأمن أن يأمر بالمنكر؛ و ينهى عن المعروف، وذلك مما لا يجوز)[٦٥].

وليس الإخلاص في العمل سوى موافقة عمل المحاور بما يدعو إليه، فلا يحاور في شيء هو أول المخلين به؛ لأن الحوار في حقيقته حضور لطرفيه بكل مداركهما، النفسية والاجتماعية و الاعتقادية[٦٦]، ولا يعلق الحوار بغرض غير شريف، كطلب الدنيا، والطمع في ما عند الناس، إرضاء رب العباد، والامتثال لأوامره، لأنه (أمر بالمعروف ونهي عن المنكر)[٦٧]؛ ولذلك ينبغي أن يبذل(طاقته في البيان، والكشف عن تحقيق الحق، وتمحيق الباطل،[...]، متجنبا المباهاة وطلب الجاه، والتكسب والمهارة، والمحك والرياء، [...]، ولا يكن قصده الظفر بالخصم، والسرور بالغلبة والقهر)[٦٨]، ولا يدعو إلى مذهب لا يعتقده أو لا يلتزم به، لأنه في هذه الحالات يكون منفرا بعمله لا بقوله[٦٩]، ولذلك (يخرجه عن أن يكون أمارة)[٧٠]. ليصير بذلك عائقا لتداول الأفكار. ولذا فالاستدلال عند المتكلمين لا يتعلق إلا بمكارم الأخلاق التي تصير وجها آخر من أوجه الإقناع، ولذلك ألزموا: (الخشوع والتواضع والانقياد لحق)[٧١]، و(أن يصبر كل واحد منهما لصاحبه في نوبته وإن كان ما يسمعه منه شبه الوسواس)[٧٢]، كما نصحوا بالمسامحة، شرط أن (لا يسامح الخصم إلا في موضع يعلم يقينا أن المسامحة فيه لا تضرك، لأنه طالما قيل: المسامحة في المناظرة شؤم)[٧٣]، ولذلك: لا تستحقر و(لا تؤاخذ الخصم بما تعلم انه لا يقصده من أنواع الزلل، بل أنه يسبق اللسان)[٧٤]؛ (واستحقار خصم كاستحقار يسير من نار، فإنه ينتشر من يسيرها ما يخترق به كثير من الدنيا)[٧٥].

ومبدأ الإخلاص عند المتكلمين يمثل أخص معاني الإسلام، يجعل الغاية من الحوار هو التقرب إلى المحاور الخالي من الشوائب والأطماع، وكشفه عن غرضه الاستدلالي الذي يساهم أيما مساهمة في المعرفة، والتي ليست إلاّ (الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقد عليه)[٧٦]، وهذا ما يثري فيه معنى الاشتراك في التفهم، ويبسط فيه رحابة صدر، وينقيه من ضيق الأفق وضيق النفَس الذي لا يزيد المستدل معه إلا تمسكا بالرأي و إصرارا على الرد، وهو نقيض المراد بالحوار.

وبذلك يتبين أن الحوار عند المتكلمين هو أمانة ومسؤولية أخلاقية، تنشد اطمئنانا للقلب واقتناعا بالدليل، ينجم عنها تغيير مواقف الناس وأفكارهم، وتكوين أبنية عقدية استدلالية قويمة لهم؛ والسبب أن سلوك السبل الأخرى لا يؤتمن معه أن يظهر العيب، لينهدم ما بني، ويتولد الشغب[٧٧]، و ينعدم (سكون النفس، وثلج الصدر وطمأنينة القلب)[٧٨]، ولذلك إذا لم يكن المتكلم عالما بهذه المسالك لم يجب عليه استدلال، (وكما لا يجب لا يحسن)[٧٩]، و هذا الملحظ هو امتداد تطبيقي لمبدأ المتكلمين المتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و الذي يقضي بالاحتراز في النقل، والصدق في الاستدلال على سبيل الوجوب، وإلا كان كاذبا[٨٠].

## خاتمة النتائج

بعد هذه المباحثة يمكننا استنتاج النقاط التالية:

- اشتغل المتكلّمون بتحليل عملية الحوار، وتداولياته، وألّفوا فيها العديد من المباحث والكتب التي ما زالت تحتاج لمزيد من التتبع والبحث والتحليل.

- اهتم المتكلّمون بالقضايا التي تدرسها التداوليات، وسموها بآداب الجدل والمناظرة، وقد أدركوا العلاقة بين الحوار والتدوال، كما أدركوا دوره في تفعيل سيرورة الحوار و الوصول إلى تحقيق أهدافه.

- بلور المتكلّمون مبادئ تداولية لحوار الآخر في إطار دارساتهم الكلامية اعتمادا على خبراتهم النقدية، ونظرياتهم الاخلاقية، والتي مازالت تحتاج منا المزيد من التتبع والمدارسة، والكثير من التطوير والتنظير.

- ضبط المتكلمون الحوار بمبادئ تداولية، تلتفت إلى آثار أدلته المعرفية النفسية في صياغة بنية ومضمون أدلته النقدية و أطروحاته الاستدلالية، وإننا لنعجب الآن من غياب هذه الاهتمامات عن الدراسات الكلامية الحديثة، سوى إشارات هنا وهناك. أليس عجيبا أن يكون علم الكلام حافلا بمثل هذا العمق و الممارسة والتطبيق في أعمال المتكلمين المسلمين، ولا نعرف عن ذلك شيئا؟ ناهيك عمن يطعن فيها جملة وتفصيلا، أو من يحاول الفصل بين الأخلاق والاستدلال[٨١].

- إن الجدل الكلامي الذي كثيرا ما عد نقطة ضعف في الفكر العقدي الإسلامي لقرون من الزمن، هو ما يشكل في حقيقة الأمر قوته، وأصالته الإسلامية، ويبين نضج المتكلمين ووعيهم خصوصياتهم المنطقية، وآفاقهم الحوارية، وطموحاتهم النقدية، ويثبت أن منهجهم هو أداة حوارية فاعلة، ولفتة حضارية مميزة، واعتراف بحق الآخر بالتعبير، تنشد إشراك الآخر في الحوار وسماع أقواله، لتصوغ منها دليلاً جديداً.

## المصادر:

(١) تبلورت في الآونة الأخيرة علوم مختلفة تهتم بهذه المباحث من زوايا مختلفة، منها علم التداول، وعلم أمراض الحوار، وعلم البرمجة العقلية (PNL).

(٢) راجع العلامة طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، (الدار البيضاء: دار الخطابي)، ص ص ٣٢ ـ ٥٠، و In: Jacques, F, *Du Dialogisme à la Forme Dialoguée.* Dascal (France: Dascal, 1985), pp 27-56.

(٣) السمعاني، أبو المظفر، **قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩٦، ص ٥٦.

(٤) الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم الفيروز أبادي، **اللُّمعَ**، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٣، ١٣٧٧هـ١٩٥٧م، ص٣.

(٥) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، (الجزائر: موفم للنشر والتوزيع، ١٩٩٢)ج٢، ص ١٥٩.

(٦) الشيرازي، اللمع، ص٣.

(٧) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ج٢، ص ١٥٩.

(٨) القاضي عبد الجبار، **المغني**، (مصر: دار الكتب، ١٩٦٦) ج١٥، ص ٣ ـ ١٥.

(٩) راجع العلامة طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، (الدار البيضاء: دار الخطابي)، ص ص٣٣ـ٥٠، و:In Jacques, F, *Du Dialogisme à la Forme Dialoguée.* Dascal (France: Dascal, 1985), pp 27-56.

(١٠) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج١، ص ٦.

(١١) المصدر السابق.

(١٢) فخر الدين الرازي، **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تح: حجازي السقا، (بيروت: دار الكتاب العربي،٨٧)،ج١، ص ١٢٦.

(١٣) المصدر السابق، ج٩، ص ٢٥.

(١٤) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ج٢، ص ٨٥.

(١٥) المصدر السابق.

(١٦) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٥٦.

(١٧) طه عبد الرحمن ، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٠، ص ٣٨.

(١٨) المصدر السابق، ج١، ص ٤٩.

(١٩) ترجمة للمصطلح الفرنسي: pragmatique de l'argumentation.

(٢٠) عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ج١، ص٨٥.

(٢١) المصدر السابق، ص ٤٩.

(٢٢) راجع: الجويني، **الكافية**، ص ٣١٨ ـ ٣٢٦.

(٢٣) المصدر السابق، ص ٣١٩.

(٢٤) المصدر السابق، ص ٣١٨.

(٢٥) المصدر السابق.

(٢٦) المصدر السابق.

(٢٧) المصدر السابق.

## المصادر:

(٢٨) المصدر السابق.

(٢٩) المصدر السابق، ج١، ص ١٥٩.

(٣٠) المصدر السابق، ص٢٢، ص ٢٧.

(٣١) المصدر السابق، ص ٤١.

(٣٢) عبد الجبار، **متشابه القرآن**، ج١، ص ١.

(٣٣) عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ج٢، ص ١٢٢.

(٣٤) الجويني، **الكافية في الجدل**، ص ٣١٩.

(٣٥) المصدر السابق.

(٣٦) المصدر السابق.

(٣٧) المصدر السابق، ص ١٥٩.

(٣٨) عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ج٢، ص ٥.

(٣٩) المصدر السابق، ص١٩، وقد استفدنا هذه الفكرة من مجموع ما طرحه في هذا الصفحة من موازنة بين الأدلة، وراجع أيضا على سبيل المثال: الرازي، **المطالب العالية**، ج٤ ص ٢٤٤، وج٧ ص ١١٥، وص ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٤٠) الرازي، **المطالب العالية**، ج٧ ص ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٤١) تقي الدين أحمد ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٧)ج١ ص ١٢٣ وص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٤٢) عبد الجبار، **المغني**، ج١٥، ص ٣٢٣.

(٤٣) عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ج٢، ص ٢.

(٤٤) الرازي، **المطالب العالية**، ج٧، ص١٥٨

(٤٥) المصدر السابق، ج١، ص ١٩٦.

(٤٦) المصدر السابق، ج٤، ص ١٤٤.

(٤٧) المصدر السابق.

(٤٨) المصدر السابق، ج١، ص ١٩٦.

(٤٩) عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ج٢، ص ٢.

(٥٠) المصدر السابق، ص ٢٥٦.

(٥١) المصدر السابق، ص, ١١٤ وص ١١٥، وله: **متشابه القرآن**، ج١، ص ٣٤.

(٥٢) المصدر السابق.

(٥٣) الرازي، **المطالب العالية**، ج٧، ص ١٥٨.

(٥٤) المصدر السابق،ج١، ص ١٣٩.

(٥٥) المصدر السابق،ج١، ص ١٢٧.

(٥٦) الجوين، **الكافية في الجدل**، ص ٥١٨، والباجي، **المنهاج في ترتيب الحجاج**، ص ١٠.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٣١٩.

(٥٨) المصدر السابق، ص ٢.

(٥٩) الجويني، **الكافية في الجدل**، ص ٣١٩.

(٦٠) عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ج١، ص ٦.

(٦١) الرازي، **المطالب العالية**، ج٤ ص ١١١.

## المصادر:

(٦٢) المصدر السابق، ج٥، ص ٧٠.
(٦٣) البصري، **المعتمد في أصول الفقه**، ج٢، ص ١٣٤.
(٦٤) عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ح١، ص ٢٨.
(٦٥) المصدر السابق، ج١، ص ٨٥.
(٦٦) المصدر السابق.
(٦٧) الجويني، **الكافية في الجدل**، ص ٣١٨.
(٦٨) المصدر السابق، ص ٣١٨.
(٦٩) المصدر السابق، و عبد الجبار، **فضل الاعتزال**، ص ١٩٤.
(٧٠) القاضي عبد الجبار، **المغني**، ج١٥، ص ٣٤٠.
(٧١) المصدر السابق، ص ٣١٩.
(٧٢) المصدر السابق.
(٧٣) المصدر السابق.
(٧٤) المصدر السابق.
(٧٥) المصدر السابق.
(٧٦) القاضي عبد الجبار، **شرح الأصول الخمسة**، ج١،ص ٦.
(٧٧) المصدر السابق، ص ٢٠٣.
(٧٨) المصدر السابق، ص ٦.
(٧٩) المصدر السابق، ص ٨٧.
(٨٠) المصدر السابق، ص ٨٥.
(٨١) اقرأ حول أهمية ربط الاستدلال بالأخلاق: طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط١، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ص ٢٣٧ ـ ٣٥٤.

إسماعيل نوري الربيعي*

# تجارة إيران في سنوات الأزمة الإقتصادية العالمية ١٩٢٩ - ١٩٣٣

خلال سنوات الأزمة الاقتصادية العالمية، واجهت التجارة الإيرانية مجموعة من الأزمات، بكل ثقلها، حتى جعلتها تضطرب، فكان سعر العملة الإيرانية "القران" في سقوط مستمر، إضافة إلى سوء الموسم الزراعي الذي أدّى إلى شح واضح في المواد الغذائية، وإخلال كبير في عملية التصدير. وكان من الطبيعي أن تعمد الإدارة الحكومية تحت وطأة هذه الظروف إلى رفع نسبة الضرائب لتلافي الضرر الواضح الذي تعرضت له بنية الإنتاج الإيراني بصورة عامة. وقد عمت السوق الإيرانية ظاهرة إفلاس عدد من التجار الذين عمدوا إلى بيع بضائعهم بما هو دون أثمانها الحقيقية. أما البضائع التي تعاقدوا عليها قبل ظهور الأزمة، فقد تركت مهملة في مناطق الشحن، لا يقوون على دفع أثمانها لاسيما بعد تدهور العملة الإيرانية. كان من العسير على التجار أن يستمروا في عمليات التجارة الخارجية. ومما زاد الأمر صعوبة إقدام الحكومة الإيرانية على إصدار قانون الإشراف على تحويل العملات الأجنبية، إذ وضعت سعراً ثابتاً لصرف القران الإيراني بـ ٦١ پاوند. لكن هذا القانون شلّ حركة السوق وأوقف عمل التجار الذين وجدوا في سعر الصرف هذا خراباً يحيق بكل فعالياتهم، كذلك تعرضت المصارف الإيرانية إلى كساد في فعاليات بيع الحوالات، الأمر الذي أدى إلى إثقال كاهل التجارة الخارجية وانحطاط أعمالها بسبب عجز التجار عن سداد ديونهم لدى المصدّرين من شركات ومؤسسات أجنبية. والواقع أن نقاط الارتكاز التي كانت تقوم عليها تجارة إيران الخارجية قد تعرضت إلى نكسة كبيرة بعد أن هبطت أسعار الصادرات الرئيسية من سجّاد وصوف وحرير وجلود وصمغ وفواكه(١).

حرصت الحكومة الإيرانية على تعدد منافذ الاستيراد والتصدير، ليتسنّى لها التخلص من الضغوط التي تمارسها عليها بعض البلدان ذات الحظوة في الفعاليات التجارية الإيرانية. وقد

* جامعة البحرين - كلية الآداب قسم العلوم الإجتماعية - شعبة التاريخ.

يممت وجهها صوب الولايات المتحدة لاستيراد حاجاتها من السيارات، وفي المقابل تعهدت الأخيرة بشراء المنتوجات الإيرانية لاسيما السجاد والمحاصيل الزراعية المختلفة. ولم يكن هذا الأمر يخرج بأي حال من الأحوال عن النطاق الذي طوّق به السوفيات التجارة الإيرانية والضغوط التي فرضوها على البضائع الواصلة إلى بلادهم. إلاّ أن الإجراء الذي اتخذته الإدارة الإيرانية والقاضي بوقف استيراد السيارات الأميركية، نتيجة للصعوبة التي تكتنف عملية التحويلات الخارجية، دفع بالحكومة الأميركية إلى فرض رسوم جمركية عالية على السجاد الإيراني، إجراءً مقابلاً(٢). أما الاتحاد السوفياتي الذي كان يمثّل ثاني أكبر مستورد للبضائع الإيرانية، فإن وكالاته التجارية الموجودة في إيران بدأت بوضع شروط قاسية على البضائع، مشيرة إلى النوعية المتدنّية، خصوصاً أن أسلوب التعامل كان يقوم على طريقة التبادل البضائعي بين البلدين(٣).

رغم اتسّاع العلاقات التجارية بين إيران والاتحاد السوفياتي، فإنّ الحذر كان يسود الطرفين نتيجة للنهج السياسي لكليهما. وقد طبع الحذر سياسة رضا شاه تجاه السوفيات إزاء كل ما يمكن الاعتماد عليه، وهكذا تبنى إنشاء سكة حديد تخترق الخارطة الإيرانية من الشمال إلى الجنوب، أي من بندر شاه الواقعة على بحر قزوين إلى بندر شاهپور الواقعة في الجنوب الإيراني. وكان لطول الطريق حوالى ١٤٠٠ كلم ووعورة التضاريس التي تمرّ بها السكّة الحديد(٤) أثر على إثقال كاهل الخزينة الإيرانية بأموال كبيرة. وكان من الممكن أن توجه تلك الأموال إلى دعم وترصين الوضع الاقتصادي المضطرب الذي كانت تعانيه الحكومة الإيرانية. إلا أنّ خوف رضا شاه جعله يتشبث بهذا المشروع ويصر عليه رغم المبالغ الطائلة المرصودة له(٥) والتي ساهمت إلى حد بعيد في تفاقم أزمة سعر صرف القِران، وقد رصدت الحكومة المبالغ المستحصلة من انحصار السكر والشاي والبالغة حوالى مليون باوند سنوياً لسداد تكاليف إنشاء مشروع السكة الحديد والذي أنجز منه ما يقارب ٨٠ ميلاً في الشمال من بندر شاه إلى علي آباد و١٥٦ ميلاً في الجنوب من ديزفول شمالاً إلى بندر شاهبور جنوباً على الخليج خلال العام ١٩٣٠، ونتيجة للصعوبات الفنية التي اكتنفت المشروع حاولت إيران توقيع عقود مع شركات أمريكية وألمانية وبريطانية وفرنسية(٦)، إلا أن المشاكل التي اعترضت عمل هذه المؤسسات حدّ من إقدام الحكومة الإيرانية على تبنّي الإشراف على هذا المشروع العملاق ذي التكاليف العالية في العام ١٩٣٠(٧).

اعتمدت الحكومة الإيرانية على النفط بضاعةً تدعم من خلالها موقفها الاقتصادي، ولاسيما أنها كانت تقبض الموارد المالية المتأتية عنه بالباوند الإسترليني، وبهذا استطاعت أن تحظى بنوع من التوازن بين الصادرات والواردات. وكان لهذا التوازن علاقة مباشرة في احتفاظ القِران الإيراني بسعر صرف يكاد لا يتجاوز ما بين ٤٥ إلى ٤٨ قران للباوند

الإسترليني، وقد بقي هذا السعر لغاية العام ١٩٢٩، أي السنة التي برزت فيها آثار الأزمة الاقتصادية العالمية. هذا إذا ما أخذنا في نظر الاعتبار مسألتان هما في غاية الأهمية، تشمل الأولى الانخفاض الكبير الذي طرأ على الصادرات الإيرانية إلى أسواق العالم، مما أدى إلى خلل واضح في الميزان التجاري الإيراني، الأمر الذي نتج عنه، زيادة في الطلب الداخلي على الباوند الإسترليني والعملات الأجنبية الأخرى. التي ارتفع سعر صرفها إزاء انخفاض هائل ومرير تعرّض له سعر صرف القران. وهذه الحالة مرتبطة بشكل مباشر بنظرية العرض والطلب[٨]. أما المسألة الثانية فمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالسياسة التي نهجتها شركة النفط الأنكلو ـ فارسية التي حاولت أن تضع النتائج التي نجمت عنها الأزمة الاقتصادية العالمية على كاهل الحكومة الإيرانية وحدها، إذ حسمت واردات إيران النفطية ما يقارب مليون جنيه إسترليني، مما حدا الحكومة إلى أن تلجأ إلى موقف متشدد من هذه السرقة المتعمدة[٩] والواقع أن شركات النفط الاحتكارية، كانت تتبع سياسة لا تخرج بأي حال من الأحوال عن السرقة والابتزاز فخلال السنوات ما بين ١٩١٢ـ١٩٣٢، كان سعر البرميل المفروض من قبل تلك الشركات بما لا يزيد عن ١٧ سنت[١٠]. ونتيجة لهذه الأوضاع، أقدمت الحكومة الإيرانية على فسخ عقد إمتياز شركة النفط الإنكلو ـ فارسية عام ١٩٣٢، الأمر الذي جعلها تفكر جدياً بإعادة ترتيب حساباتها، إلا أنها من جانب آخر بقيت تشدد على بعض الجوانب، مما حدا الحكومة الإيرانية إلى عرض الموضوع على عصبة الأمم والمطالبة بإشرافها على المفاوضات[١١]. الواقع أن شركة النفط الأنكلو ـ فارسية كانت تمتلك أرجحية وموقعها متنفذاً في الحياة الاقتصادية والسياسية في إيران، ولنا في ذلك أن نشير إلى أن هذه الشركة قد استطاعت أن تحظى بأرباح صافية بلغت عشرة أضعاف الرأسمال الوطني الإيراني المساهم في إدارة عجلة الإنتاج الصناعي. وبذلك غدت وكأنها دولة داخل دولة[١٢].

عمدت الحكومة الإيرانية إلى وارداتها المالية من النفط بالباوند الإسترليني، الذي احتفظت به لدى المصارف اللندنية حتى إن مجموع الواردات قد بلغ ثلاثة ملايين باوند خلال العام١٩٣٠، وكان الهدف من ذلك تكوين خزين ذهبي يدعم سياستها النقدية. إلا أن هذا الإجراء كان له ردود سلبية على القران، إذ انخفضت قيمته بعد أن امتنعت الحكومة عن تحويل الباونات المدفوعة من قبل شركة النفط الأنكلو ـ فارسية إلى قران، وقل الطلب عليه. وكان لإجراء الحكومة الذي أشرنا إليه سابقاً والمتمثل في إقدامها على صرف الأموال التي حصلت عليها من احتكار الشاي والسكر في مشروع السكة الحديد، أن أدّى إلى زيادة الطلب على الباوند والعملات الأجنبية الأخرى. ويمكن تلخيص الأزمة التي دخلت فيها تجارة إيران الخارجية، أنها وبحكم تبعيتها بالسوق الرأسمالية العالمية، واعتمادها على السوق الأميركية والأوروبية، وانهيار هذين السوقين، وظهور الأزمة الاقتصادية العالمية، تعرّض

السجاد الإيراني، المادة التي تعتبر عصب تجارة التصدير إلى التوقف، وبذلك تدهور سعر القران بعد أن قلّ الطلب عليه(١٣).

بموجب قانون الإشراف على التحويلات الأجنبية، سمحت الحكومة لمصارف معينة استبدال العملات الأجنبيّة بالعملة المحلّية. وقد سمّت لجنة خاصة لإتمام عمليات الإبدال التي وضعت بدورها شروطاً محددة إذ حجّمت حق الحصول على التحويلات الأجنبية بالنسبة لمستوردي المواد الكمالية والمواد التي تنافس البضائع الإيرانية في السوق المحلّية. وقد حرصت هذه اللجنة على خلق حالة من التوافق بين الطلبات الواسعة والإقبال الهائل على العملة الأجنبية، وحالة الإهمال التي كان يتعرض لها القران بحكم انخفاض سعر صرفه. وكان لهذا الأمر أن أحدث ارتفاعاً كبيراً في سعر صرف العملات الأجنبية، ما أدى إلى ارتفاع أسعار المواد الكمالية بصورة فاحشة، بحكم عدم استطاعة التجار المحليين استيراد البضائع الأجنبية، التي يحتاجها السوق المحلي، لصعوبة الحصول على العملات الأجنبية اللازمة. وقد كان من الطبيعي أن يسعى التجار بكل ما أتوا من وسائل للحصول على العملات الأجنبية، لاسيما بعد الارتفاع الذي شهدته أثمان البضائع المستوردة. حتى أنهم عمدوا للحصول على بغيتهم تلك أساليب غير مشروعة، وتفننوا في حبك الحيل. وكان لانشغالهم بأوضاع السوق المحلية والتسارع على جني الأرباح، وتكالبهم على التحويلات الأجنبية، أن أهملوا التزاماتهم إزاء الأسواق الأخرى، ولم يلبّوا الطلبات التي تعاقدوا عليها مع التجار العراقيين على سبيل المثال. مما خلق موجة من الاستياء لعدم إيفاء التجار الإيرانيين بعقودهم. وعلى هذا حاولت الحكومة الإيرانية تيسير مهمة سداد الديون التي تربت بذمة تجارها عن طريق التبادل البضائعي، كما راقبت بحزم عملية استيراد البضائع الأجنبية من أجل الحفاظ على متداول نقدي من العملات الأجنبية داخل السوق الإيرانية، وقد تمت هذه الإجراءات عن طريق تشريعها لقانون السيطرة على التحويلات الأجنبية (الثاني) الذي أصدرته في ٢٢ حزيران ١٩٣٠، إلا أن النتائج جاءت بخلاف ما كانت تتوخاه الحكومة، فلقد كان من العسير على التجار أن يقدموا على استبدال جزء من موجودهم النقدي الأجنبي بسعر الصرف الرسمي الذي يقل كثيراً عن سعره الحقيقي المتداول في السوق السوداء. فما كان منهم إلا أن توقفوا عن مزاولة تجارة التصدير، الأمر الذي أدى إلى خلق حالة من الاضطراب شهدتها السوق الإيرانية(١٤).

كان لعقد المعاهدة التجارية الإيرانية ـ السوفياتية عام ١٩٢٧ أن انتعشت آمال الحكومة الإيرانية بالحصول على سوق مهمة كالسوق السوفياتي، يمكن أن تستوعب البضائع الإيرانية(١٥). والأهم في المعاهدة، أنها نصت على إتمام الصفقات التجارية عن طريق التبادل البضائعي، من دون استخدام الأموال وما يترتب عليها من تسرب النقد الأجنبي إلى الخارج

والذي هي أحوج ما تكون إليه. بالإضافة إلى هذا، ضمانها لسوق تجارية تستوعب البضائع الإيرانية مع حصولها على البضائع السوفياتية التي تلبي الحاجات المحلية. وعلى الرغم من الاحتفاء الواسع الذي عم الإدارة الاقتصادية الإيرانية، إلا أنها سرعان ما واجهت خيبة الأمل المريرة، بعد أن بدأ السوفيات باستخدام المعاهدة كطريق للنفاذ والسيطرة على السوق الإيرانية. حتى غدت البضائع السوفياتية منافساً يتمتع بنفوذ واسع إزاء بضائع الدول الأوروبية الأخرى، وشهد السوق تراجع المنسوجات البريطانية والسكر البلجيكي أمام الزخم السوفياتي الهائل. وقد وجد التجار الإيرانيون أن من العسير عليهم أن يهضموا بنود تلك المعاهدة التي أتاحت للسوفيات أن يتلاعبوا بالسوق الإيرانية وفق أهوائهم ورغباتهم. من خلال المؤسسات والوكالات التجارية التي أسسوها في إيران استناداً إلى المعاهدة. والتي خلفت نوعاً من عدم التوازن بين فعاليات المؤسسات السوفياتية التجارية المدعومة من قبل حكومتها والتجار الإيرانيين الذين يعتمدون على أنشطتهم الخاصة. والواقع أن المنافسة بين الطرفين لم تكن عادلة ولا منطقية، حتى أن العديد من التجار اضطروا إلى إيقاف أعمالهم. فلقد عمد السوفيات إلى تصدير بضائع إيران ذات الطلب المنخفض، في حين احتفظت بالبضائع ذات الطلب الشديد للمؤسسات التجارية السوفياتية العاملة داخل إيران(١٦).

حرصت المؤسسات السوفياتية على ضمان السوق الإيرانية، من خلال ترويجها لبضائعها فيه، كما أنها حاولت بشتى الوسائل أن تحظى بكميات كبيرة من العملات الأجنبية. وقد تم لها ما أرادت، حتى غدت إيران سوقا خاضعة لإرادة تلك المؤسسات، والتي استطاعت السيطرة على جميع الفعاليات الاقتصادية، وتحديد سعر السوق فيه. وقد كان لهذا الوضع آثاره السلبية على تجارة الترانزيت بين العراق وإيران، فقد انتقلت الأهمية التجارية التي كانت تحظى بها مدينتا همدان وكرمنشاه اللتان كانتا تحصلان على البضائع من أقمشة وسكر عن طريق العراق إلى مدينة طهران التي غدت المركز الذي تتوزع من خلاله البضائع إلى الولايات الإيرانية. ويمكن الإستدلال إلى المركز القوي والنفوذ الذي حظي به السوفيات، من خلال الإشارة أن النفط السوفياتي بات منافسا قويا للنفط الذي كانت تنتجه شركة النفط الإنكليزية ـ الإيرانية(١٧).

تعد السوق الأميركية من أهم المستوردين للسجاد الإيراني، تلك البضاعة المهمة في تجارة تصديرها. وكان لآثار الأزمة الاقتصادية في الولايات المتحدة، أن عمدت الأخيرة إلى إيقاف استيراداتها. كما أنها زادت من نسبة الضريبة الجمركية على الأنواع الأدنى، ما أدى إلى تفاقم أوضاع صناعة السجاد مصنعين وتجار، إذ انخفضت أثمانه إلى المستوى الذي لم يعد فيه يلبي كلفة صناعته ولا بد من الإشارة إلى أن المشتغلين في صناعة السجاد يتحملون وزرا كبيرا في هذا الأمر، إذ عمد البعض منهم، إلى استخدام الأصباغ غير الثابتة، مما كان له

مساسا كبيرا بسمعة ذلك السجاد، ما حدا بالحكومة الإيرانية إلى وضع ضريبة بمقدار ١٢ في المئة على الأنواع المستخدمة في صناعتها ذلك النوع من الأصباغ. ولم تَطَل هذه الأوضاع أحوال تجارة السجاد فقط، بل بلغت تجارة الأفيون أيضاً، التي بقيت كمياتها كاسدة لدى منتجيها الذين وجدوا أنه من الحيف الشديد أن يقدموا على بيع حاصلهم بهذا السعر المتدني. وعلى الرغم من هذه الأوضاع القائمة التي كانت تعيش تحت وطأتها التجارة الإيرانية، إلا أن الشهور الأخيرة من عام ١٩٣٠، جلبت معها بعضاً من ملامح التغيير، فقد برز الطلب بصورة مفاجئة على بعض البضائع، كما أن قانون الإشراف على التحويلات الأجنبية الذي أصدرته الحكومة كان له الأثر في ارتفاع أسعار بعض المواد ومنها السجاد بنسبة ٣٥ في المئة، كما أن بعضاً من المنتجات كبذر السفرجل والشمع قد ارتفعت أسعارها بنسبة ١٠٠ في المئة[١٨]. ومن الطريف أن نشير هنا إلى أن الارتفاع في أثمان بعض المواد قد جلب الشكوى والامتعاض لدى بعض الفئات، خصوصاً بين المصنعين والمنتجين للمواد الأولية، فلقد كان لارتفاع أثمان الصوف بدرجة كبيرة أن جعل من العاملين في صناعة السجاد يضجون بالشكوى. ولكن موجة التفاؤل هذه لم يؤذن لها بالظهور، حتى تعرض للانكفاء، حيث تعرضت البضائع المحلية إلى انخفاض في أثمانها قدر بنسبة ١٥ في المئة، فيما بقيت أثمان البضائع المستوردة على ارتفاعها المعهود. وفي الوقت الذي أشرنا فيه إلى الضائقة التي أحدثها النفوذ التجاري السوفياتي على التجار الإيرانيين. إلا أنه من جانب آخر خلق نوع من التنافس مع البضائع الأجنبية، بعد أن تراجعت أسعار صرف العملات الأجنبية إلى مستوى الصرف العالمي. فعلى سبيل المثال هبطت أسعار النسيج الإنكليزي بنسبة ١٥ في المئة والنسيج السوفياتي بنسبة ٣٠ في المئة[١٩].

من المآخذ التي كان يمكن أن تؤثر على السياسة الاقتصادية التي كانت تتبناها الحكومة الإيرانية، اعتمادها بشكل رئيس على المال الوطني. وهذا النهج تبناه "رضا شاه" طيلة سنيّ حكمه (١٩٢١ ـ ١٩٤١)، وحاول جاهداً تشجيع المؤسسة الاقتصادية الوطنية الإيرانية، حتى قدر عدد الشركات والمؤسسات الصناعية عام ١٩٣٢ حوالي ٩٣٠ شركة كان رأسمالها جميعاً ١٤٤ مليون ريال[٢٠]. والواقع أن مقدار هذا المبلغ يعد ضئيلاً، ولا يؤمل منه النهوض بمشاريع البلاد. وكان للحذر الشديد الذي طبع سياسة الشاه وتوجسه من أطماع القوى الكبرى في بلاده، أن أعرض عن أسلوب الاعتماد على القروض الأجنبية. كما أن اعتماد البلاد على استيراد البضائع والحاجات لإنجاز المشاريع الارتكازية، قد أسهم إلى حد بعيد في انخفاض سعر العملة المحلية. لذا عمدت الحكومة إلى تبني سياسة الضرائب، فكان احتكار الشاي والسكر واحتكار التبغ واحتكار الأفيون[٢١].

والواقع أن مساعي رضا شاه في إنشاء المشاريع الصناعية الوطنية، لم تكن صادرة عن

نوازع حب الإصلاح والتنمية بقدر ما كانت تعبيراً عن أحلامه في تأسيس "رأسمالية أوتوقراطية" إذا جاز لنا التعبير، تقوي نفوذه وتؤكد سيطرته على الجهاز السياسي الحاكم. فلم تلبي المشاريع التي أنشأها الشاه آمال وطموحات الشعب الإيراني، الذي بقي ينظر إليها بشزر، بعد أن عمد الشاه إلى وضع هذه المؤسسات تحت تصرف أقربائه والموالين له لاسيما المؤسسات التي أنشأت في مازندران[٢٢].

**جدول رقم (١) الواردات المتحصلة من قبل الحكومة الإيرانية عن احتكار السكر للأعوام ١٩٢٨ ـ ١٩٣٠[٢٣]**

| | سانتيم | قران | | |
|---|---|---|---|---|
| الواردات | ٤٥ | ٠٥٥ | ٣١٤ | ٣١٣ |
| المقبوضات كفائض وتأمين | ٦٠ | ٦٢٠ | ٤٣٨ | ١١٠ |
| المجموع | ٠٥ | ٦٧٦ | ٧٥٢ | ٣١٤ |

**جدول رقم (٢) المصاريف التي دفعتها الحكومة الإيرانية المتعلقة باحتكار السكر للأعوام ١٩٢٨ ـ ١٩٣٠[٢٤]**

| | سانتيم | قران | | |
|---|---|---|---|---|
| مصاريف تجميع واردات الاحتكار | ٩٥ | ٢٦٥ | ٤٧٠ | ١٠ |
| الأموال المقدمة إلى إدارة السكة الحديد للأعوام ١٩٢٧ ـ ١٩٢٩ | | ٢٢٩ | ١٢٧ | ٤ |
| مصاريف السكك الحديد | ١٥ | ١٠٨ | ١٥٩ | ١٦٦ |
| مصاريف | ٢٥ | ٠٦٢ | ٢١٨ | |
| مناجم دمشاق | | ٨٠٠ | ٩٩٣ | ١ |
| المقادير المغطاة | | ٠٨٥ | ١٥٠ | |
| كشف المناجم | ٧٥ | ٨٧٧ | ٣٤٤ | ١ |
| رواتب المحاسبين | ٨٠ | ٤٣٨ | ١٠٧ | ١ |
| إدارة السكك الحديد | ٢٠ | ١٥١ | ٧٧١ | |
| المجموع | | ٢٩٨ | ٨٨٨ | ١٨٥ |

كان للأزمة الاقتصادية العالمية آثارها البالغة على الاقتصاد الإيراني خاصة في ما يتعلق بتجارة التصدير، فقد تعرضت تجارة السجاد الإيراني "ذو النوعية المعروفة عالمياً" إلى أزمة خانقة بعد أن توقفت الولايات المتحدة الأميركية عن شراء هذه البضاعة ومن المعلوم أن السوق الأميركية تعد أهم الأسواق بالنسبة لهذه البضاعة. ومما زاد في تفاقم الحالة إقدام الحكومة الأميركية على زيادة الضريبة الجمركية على السجاد ذو النوعية الواطئة. وعليه تعرض سعر السجاد إلى انخفاض مُريع، لم يرق إلى مستوى كلفة الصنع خلال العام ١٩٢٩، ونتيجة لتفاقم الأزمة الاقتصادية في أسواق العالم، فقد تعرض بضائع إيرانية أخرى إلى المصير ذاته الذي تعرض له السجاد الإيراني، فالأفيون بقي مخزوناً دون أي طلب عليه من الأسواق الخارجية. أما بضائع القطن والصوف والجلود وبذور السفرجل، فهي وإن استمر تصديرها إلا أن أسعارها تعرضت هي الأخرى للانخفاض[٢٥].

أقدمت الحكومة الإيرانية على سنّ قانون "ثابت" للسيطرة على التحويلات الأجنبية في ٢٢ حزيران ١٩٣٠، كان الغرض منه تسهيل مهمة تسديد الديون للأجانب، وإجبار المصدرين على سداد الديون ببضائع والسيطرة على الأموال بحيث لا تتوجه جميعها نحو استيراد بضائع جديدة، ونتيجة للصعوبات التي خلقها هذا القانون أمام المصدرين مُمَثلاً "في صعوبة بيع الحوالات بالسعر الرسمي"، تعرضت تجارة التصدير إلى مشاكل واسعة[٢٦] إلا أن نتائج هذا القانون برزت في نهاية العام ١٩٣٠، حيث ارتفعت أسعار السجاد بنسبة ٣٥ ـ ٣٥ في المئة، كذلك كان لارتفاع أسعار بعض المنتوجات في السوق العالمية أثره في ذلك التحسن[٢٧].

لقد بقيت السوق الإيرانية تعاني عدَم الاستقرار، مع بروز مشاكل جانبية، فعلى سبيل المثال عانى صانعو السجاد من الارتفاع السريع والمفاجئ لأسعار الصوف، وبرزت أيضاً آثار قانون الإشراف على التحويلات الأجنبية، حيث عانت أسعار المنتجات الوطنية من الهبوط، فيما ارتفعت أسعار المنتجات الأجنبية. لكن التنافس الذي ظهر في السوق الإيراني لاسيما بعد دخول روسيا، ساهم إلى حد بعيد في انخفاض أسعار البضائع الأجنبية، منها المنسوجات الإنكليزية التي هبطت أسعارها بمعدل ١٥ في المئة والأقمشة الروسية بمعدل ٣٠ في المئة وبضائع مختلفة، مثل الشاي والسكر والأقمشة الصوفية[٢٨].

على الرغم من سعة العلاقات التجارية بين إيران والإتحاد السوفياتي إلا أن رضا شاه حاول بشتى الوسائل إضعاف هذه العلاقة، انطلاقاً من روح الحذر والتوجه من النظام السياسي في الإتحاد السوفياتي وقد حاول رضا شاه جاهداً استثمار قانون احتكار التجارة الخارجية الصادر في شباط ١٩٣١ لإضعاف العلاقات التجارية مع الإتحاد السوفياتي[٢٩].

تعرض سعر القران في العام ١٩٢٩ إلى الهبوط حتى أن الحكومة اضطرت إلى تحديد

سعره بـ ٦١ قراناً للباوند الواحد، وعليه تعرض المستوردون إلى خسائر بالغة، وقد ساهم في تفاقم الحالة هذه اضطلاع الحكومة الإيرانية بتنفيذ مشروع السكة الحديد من بندر شاه على بحر قزوين إلى بندر شاهبور على الخليج، مما ساهم في زيادة الضرائب، كما أن رداءة المحصول أدى إلى نقص واضح في الصادرات، يضاف إلى ذلك القرار الذي أقدمت عليه الحكومة الإيرانية بمنع استيراد السيارات الأميركية، جعل الحكومة الأميركية تفرض رسوماً عالية على السجاد الإيراني، كما أن أسلوب تبادل البضائع في التجارة مع الإتحاد السوفياتي كاد أن يتوقف نتيجة لنوع البضاعة الإيرانية، الذي لم ينل الرضى لدى الجانب السوفياتي[٣٠]. كما أن روح الحذر التي سادت الطرفين أثرت في واقع العلاقات الاقتصادية، حتى أن الحكومة الإيرانية سارعت إلى جملة من النشاطات ذات المساس المباشر في تحريك واقع الاقتصاد، منها مشروع بناء سكة الحديد من بحر قزوين إلى الخليج، والاهتمام بصناعة النسيج التي كان لها آثاراً إيجابية بحيث انخفضت قيمة المستورد منها إلى ٨,٥ مليون روبل عام ١٩٣٣ بعد أن كانت قيمتها ٢,١ مليون روبل في العام ١٩٣٠[٣١]. وكان من العوامل ذات الأثر المباشر في هذه الإجراءات، سياسة الاحتكار التي بدأ يمارسها السوفيات ودخولهم كمنافسين للتجار الإيرانيين، خصوصاً وأن المنافسة غير متكافئة، لأنها كانت بين تجار وسياسة تجارية تحميها الحكومة السوفياتية من أي خسارة ممكنة. حتى أن البضائع الروسية بدأت تغزو السوق الإيرانية عن طريق التبادل بالبضائع الروسية وتوسع نشاط المؤسسات التجارية الروسية في إيران. ومزاحمتها لنشاط التجار الإيرانيين عن طريق بيعها لنفس البضاعة، حتى كانت النتيجة خضوع سعر السوق للنشاط التجاري الروسي ولم يبق الحال عند حد التنافس في مجال البضائع التقليدية، إنما تخطاه حتى بلغ أن زاحم النفط الروسي بترول شركة النفط الإنكليزية ـ الفارسية في جنوب إيران[٣٢].

كان الاقتصاد الإيراني يعتمد بشكل مباشر على رأس المال المحلي، ونتيجة لقلته فقد عجز عن خلق نوع من التنمية، لذا عانت إيران فقراً واضحاً في مجالات الزراعة والنقل والمواصلات، وكان الاستثمار الأجنبي الوحيد يتمثل في شركة النفط الإنكليزية ـ الفارسية. وكان لاعتماد الحكومة الإيرانية على استيراد بضائع من الخارج أثره الواضح في التأثير على الرأسمال الوطني، عليه وجهت نشاطها نحو زيادة الضرائب واحتكار السكر والشاي والتبغ والأفيون، لتتمكن من تنفيذ المشاريع الصناعية التي تكفل لها النهوض بالواقع الاقتصادي[٣٣]. كما عمدت إلى تأسيس المصرف الوطني "بنك مللي" عام ١٩٢٨ ليقوم بمهام المصرف المركزي، والمصرف الزراعي لتقديم القروض للمزارعين عام ١٩٣١. وعملت على توسيع النشاط الصناعي كاهتمامها بصناعة الأقمشة وإنتاج السكر. إلا أن هذا النشاط كان محمود الأثر، فلم يكن له القدرة على استيعاب طلب السوق، لمحدودية رأسمالها وتواضع الخبرات الفنية،

بالإضافة إلى عوامل أخرى منها احتكار رضا شاه للعديد من المشاريع الصناعية خصوصاً في مازندران. والهيمنة التي كانت تمارسها مجموعة منتفعة من أزلام الشاه في السيطرة على المشاريع الصناعية المختلفة(٣٤).

كان لواردات النفط الأثر الكبير في توازن التجارة الإيرانية، خصوصاً وأن الواردات كانت تحسب بالباوند الإنكليزي، ولهذا حافظ القران الإيراني على قيمته لبعض الوقت. إلا أن هبوط سعر الفضة في الأسواق العالمية والكساد الذي أصاب السوق الإيراني بزيادة الطلب الداخلي على الباوند الإنكليزي، ساهم إلى مدى بعيد في تدهور سعر القران، وقد كانت الحكومة الإيرانية تحوّل الباوندات التي تستلمها من شركة النفط الإنكلو فارسية إلى قرانات، مما يؤدي إلى ارتفاع قيمتها. لكن توجهها نحو تشكيل احتياط ذهبي خارج إيران (في لندن) ومنذ منتصف العام ١٩٢٩، حيث بلغ ٣ مليون باوند إنجليزي. وصرف مبالغ طائلة على المواد اللازمة لإنشاء سكة الحديد، أدى إلى قلة عرض الباوند مما زاد الطلب عليه(٣٥). لقد اتخذت الحكومة الإيرانية "إجراءات حازمة" لمراقبة الصرف وتثبيت سعره في العام ١٩٣٠، كما أصدرت قانون احتكار التجارة الخارجية في العام ١٩٣٢، الذي شجعت فيه التصدير واستيراد ما هو ضروري(٣٦).

## المصادر والمراجع

(١) دار الكتب والوثائق في بغداد، ملفات البلاط الملكي، الملفة ٣١١/١٤١٢ و١٢ ص٧٤، التقرير السنوي كانون الثاني سنة ١٩٣٠- كانون الثاني سنة ١٩٣١، سوف نرمز إلى الدار في الهوامش التالية بالمختصر، د. ك. و.

(٢) محمد كامل محمد عبد الرحمن، **سياسة إيران الخارجية في عهد رضا شاه ١٩٢١ - ١٩٤١**، مركز دراسات الخليج العربي بجامعة البصرة، بغداد ١٩٨٨، ص ٧٠.

(٣) Banai, *The Modernization of Iran* 1921 - 1941, California 1961, p.130.

(٤) د. كمال مظهر أحمد، **دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر**، بغداد ١٩٨٥، ص ٢٧٥.

(٥) – Ramazani, *The Foreign Policy of Iran* (1500-1941), Virginia 1966, p.230.

(٦) Bryson, *American Diplomatic Relations with the Middle East 1884-1945*, Mutachen 1977, P.88.

(٧) Emmanuel, The Wild Asses, *Ajourney Through Persia*, London 1939, P.151.

(٨) د.ك.و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ٣١١/١٤١٢ و١٢ ص٧٥، سقوط القران وتأثيره على التجارة.

(٩) محمد كامل محمد عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص ٦٠-٦١.

(١٠) د. محمد وصفي أبو مغلي، **إيران دراسة عامة**، البصرة ١٩٨٥، ص ٣٠١.

(١١) Nirumand, *Iran New Imperialism in Action*, New Yourk 1969, p.p. 30 - 31.

(١٢) عبد الهادي كريم سلمان، **إيران في سنوات الحرب العالمية الثانية**، الموصل ١٩٨٦، ص ٢٤.

(١٣) د. ك. و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ٣١١/١٤١٢ و١٢ ص ٧٥، المصدر السابق.

(١٤) د. ك. و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ٣١١/١٤١٢ و١٢ ص ٧٦، التقرير السنوي.

(١٥) محمد كامل محمد عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ص ٦٧ - ٦٩.

(١٦) د. ك. و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ٣١١/١٤١٢ و١٢ ص ٧٩، العلاقات التجارية بين إيران وروسيا وأهمية ذلك بالنسبة إلى تجارة الترانزيت العراقية.

(١٧) د. ك. و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ٣١١/١٤١٢ و١٢ ص ٨٠.

(١٨) د. ك. و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ٣١١/١٤١٢ و١٢ ص ٨١، أحوال التجارة بصورة عامة في سنة ١٩٣٠.

(١٩) د. ك. و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ٣١١/١٤١٢ و١٢ ص ٢٨.

(٢٠) عبد الهادي كريم سلمان، المصدر السابق، ص ٢٣.

(٢١) د. ك. و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ٣١١/١٤١٢ و١٢ ص ٨٢، السياسة الاقتصادية التي تتبعها الحكومة الإيرانية.

(٢٢) عبد الهادي كريم سلمان، المصدر السابق، ص ٢٤.

(٢٣) د. ك. و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ٣١١/١٤١٢ و١٢ ص ٨٣، مستلة من مجلة غرفة التجارة في طهران.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) د . ك . و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ١٤١٢ و١٢ ص٨١، أحوال التجارة سنة ١٩٣٠.

(٢٦) د . ك . و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ١٤١٢ و١٢ ص٧٦، التقرير السنوي.

(٢٧) د . ك . و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ١٤١٢ و١٢ ص٨١، الملفة السابقة.

(٢٨) د . ك . و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ١٤١٢ و١٢ ص ٨٢.

## المصادر والمراجع

(٢٩) د. كمال مظهر أحمد، **دراسات في تاريخ إيران الحديث والمعاصر**، بغداد ١٩٨٥، ص ٢٧٥.

(٣٠) عقدت إيران معاهدة تجارية مع الاتحاد السوفياتي في تشرين الأول ١٩٢٧، عززت العلاقات الاقتصادية بين البلدين حتى أن الإتحاد السوفياتي أضحى أكبر مستورد للبضائع الإيرانية. انظر: د . ك . و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ١٤١٢ و١٢ ص٧٤، أنظر أيضاً، محمد كامل محمد عبد الرحمن، **سياسة إيران الخارجية في عهد رضا شاه**، البصرة ١٩٨٨، ص ٦٩.

(٣١) كامل محمد عبد الرحمن، المصدر السابق، ص ٦٩.

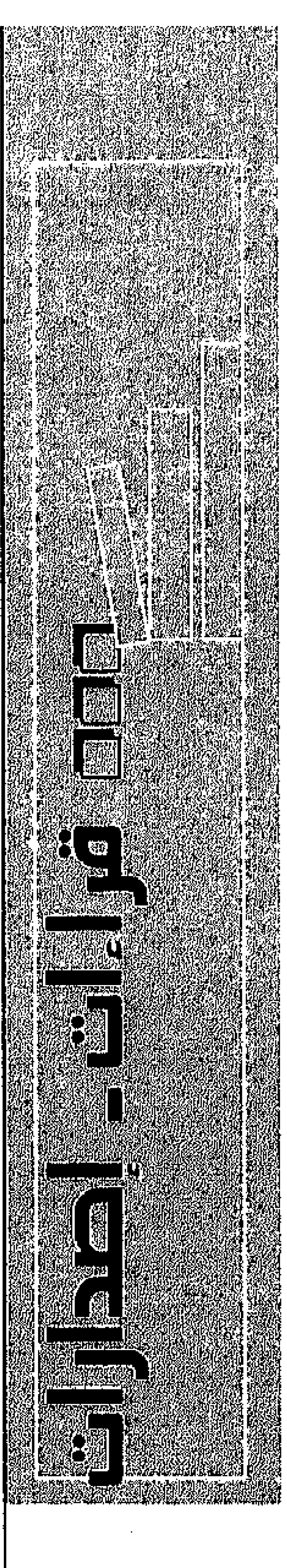
(٣٢) من المهم الإشارة هنا إلى أن الاتحاد السوفياتي لم يتعرض إلى آثار الأزمة الاقتصادية العالمية، بسبب اعتماده على الاقتصاد المغلق، حتى أن البلدان الرأسمالية وجهت إليه الاتهام، بأنه المسؤول عن حدة هذه الأزمة لاتساع إنتاجه خاصة في مجال الحبوب. انظر د . ك . و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ١٤١٢ و١٢ ص ٨٠.

(٣٣) الملفتان، ١٤١٢ و١٢ ص٨٢، ١٤١٢ و١٢ ص ٨٣.

(٣٤) عبد الهادي كريم سلمان، **إيران في سنوات الحرب العالمية الثانية**، بصرة ١٩٨٦ ص ص ٢٣ - ٢٤، أنظر أيضاً، د. محمد وصفي أبو مغلي، **إيران دراسة عامة**، بصرة ١٩٨٥، ص ٢٩٤.

(٣٥) د . ك . و، **ملفات البلاط الملكي**، الملفة ١٤١٢ و١٢ ص ٧٥.

(٣٦) إسماعيل نوري الربيعي، **تاريخ العراق الاقتصادي في عهد الانتداب البريطاني**، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد ١٩٨٩، ص ١٦٤.




## □ تعريب سبع روايات فارسية في الكويت

# تعريب سبع روايات فارسيّة في الكويت

أصدر المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة الكويت مجموعة قصصية لسبع قاصّات إيرانيات معاصرات لتكون أول كتاب جامع يصدر عن هذا الفن الأدبي الفارسي في العالم العربي.

قام بترجمة هذه القصص سمير أرشدي مدرّس اللغة الفارسية بجامعة الكويت، واهتمت بمراجعتها الدكتورة زبيدة أشْكَناني. تضمّ المجموعة سبع قصص لسبع نساء من المواهب الجديدة الواعدة التي استلهمت تجاربها من جيل الروّاد وبدأت نتاجاتها الإبداعية فأكدّت أعتلاء القاصّة الإيرانية مكانة مرموقة ومهمة في الأدب الفارسّي المعاصر.

الجدير بالذكر أن سمير أرشدي قام بتعريب ديوان الشاعرة الإيرانية الكبيرة (پَرْوين إعتصامي) الذي حظي بترحيب واسع في الأوساط الأدبية العربية، وكان أحد أكثر الكتب مبيعاً في معارض الكتاب الدولية في القاهرة والكويت وبيروت.

**فريده خِرَدْمَنْد** كاتبة القصّة الأولى "عشيقة الليل" يتميز عالمها القصصي بالتركيز على التفاعلات الاجتماعية وتأثيرها على نمو الشخصية الإيرانية. وتعدّ من الكاتبات اللاتي بنين قصصهن على مواقف حياتية. وهي ترى زنّ من واجب كاتب القصة نقل التجارب الإنسانية بلغة مبسطة واحترام أحاسيس المتلقّي وذهنيته إذ إنّ لكل متلقّ وفقاً للتجارب التي خاضها، انطباع متفاوت عن أي أثر إبداعي يقرأه.

في "عشاء ليلة العيد" للقاصة **مَهين دانِشْوَر** يتناول النتاج القصصي محاكاة درامية تجسّد انتهاء مرحلة زمنية تتزاحم فيها الأحداث لتزول مع بداية عام جديد يمحو بشذاه روائح التشرذم والتشتت.

**منصوره شريف زاده** قاصّة من مواليد ١٩٥٣ في العاصمة طهران حصلت على ماجستير في اللغة الانجليزية، وترجمت عدة قصص لكتاب عالميين، كما ألفت قاموساً للمصطلحات الأدبية. حصلت روايتها (**شجرة الصنّار**) على جائزة الإبداع السنوي لأفضل رواية لعام ٢٠٠٤. (**عطر النسكافه**) و(**مكحلة البلور**) من أشهر مجاميعها القصصية. تكتب قصصاً

للأطفال والناشئة، ولها في هذه المجموعة (صورة فورية).

القصّة الرابعة لناهيد **طباطبايي** تتناول فيها واقع المرأة بكل تعقيداته ومرارته في قصة (**يجب أن نكون كالصخر**) وتغوص في عالم العلاقات المهنية المليء بالمثابرة وإسقاطاته على هموم المرأة وقضاياها.

في قصة مستقاة من الواقع كتبت **طاهره علوي** قصة "**فقدان شخص متوسط**". استغرقت كتابتها وقتاً طويلاً حتى وصلت إلى شكلها النهائي بعد نقاشات مكثفة مع المنقّح وهي قصة ضياع امرأة متوسطة في أحلامها المتوسطة.

أما **پوران فَرُّخ زاد** فسترح في عالم الخيال مصرة على الوحدة والتقوقع، مؤكدة أن القاصّ في "**قفص الأوهام الرمادي**" ينظر إلى العالم الداخلي أكثر من اهتمامه بالعالم الخارجي، فلو استطاع أن يكتشف زاوية من هذه الفضاءات المجهولة، يكون قد خطا خطوة عملاقة إلى الأمام في سبيل معرفة الإنسان.

ومسك الختام لقصة "**القلعة**" وكاتبتها **فرزانه كرم پور** التي تعتقد بأن كل إنسان يقطن في خبايا وزوايا قلعة يمكن أن تكون جدرانها من الزجاج أو من الحجر الصلب، وأحياناً تنهار الجدران بالموت أو تبقى مهملة.

اكد **سمير أرشدي** في مقدمته لهذا الكتاب أنّ هناك قواسم مشتركة تجمع القصص الفارسية والعربية، لتقارب أنماط الحياة وتشابه العادات والتقاليد وتمازج الثقافتين العربية والفارسية. ولا شك في أنّ حركة الترجمة المتبادلة بين اللغتين يمكن أن تشكّل همزة وصل حضارية للتثاقف والتمازج بين الثقافتين.

## إستهداف إيران

تأليف : سكوت ريتر

ترجمة، تحقيق : أمين الأيوبي

الناشر الأصلي : ooks atio

(الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٠) ٢٩٥ ص

كان سكوت ريتر، في الفترة التي سبقت غزو العراق، من الشخصيات العامة القليلة التي امتلكت ما يكفي من الشجاعة لكي تتحدى الأكاذيب التي نشرتها إدارة بوش والسواد الأعظم من وسائل الإعلام حول أسلحة الدمار الشامل العراقية وغداة الفشل التام في العراق، ثبتت صحة ما قاله ريتر. لكنّ البيت الأبيض وحلفاءه المحافظين الجدد يطلقون الآن تحذيراً من برنامج إيراني مزعوم لصنع أسلحة نووية. كما أن نزعتهم إلى إطلاق التحذيرات يدعمها، في بعض النواحي، الرئيس الإيراني محمود أحمدي نجاد الذي غالباً ما يهاجم إسرائيل والغرب في خطاباته زاعماً أن الإبادة الجماعية ليست أكثر من أسطورة "استهداف إيران" يعتبر هذا الكتاب "تقييم استخباري قومي" أعدّه ريتر للوضع الإيراني المعقدْ يدرس ريتر، وكأنه أحد مفتشي الأسلحة التابعين للأمم المتحدة في العراق في التسعينات من القرن الماضي، سياسة تغيير الأنظمة التي تتبناها إدارة بوش واحتمالات تهديد إيران مصالح الأمن القومي للولايات المتحدة. كتب ريتر "أنا أعرف غالبية الجهات الفاعلة في هذه اللعبة، سواء أكانوا دبلوماسيين في أوروبا، أم جواسيس في إسرائيل، أم مفتشين في الولايات المتحدة. لقد أمضيت ساعات في مناقشة قضية إيران وبرنامجها النووي مع هؤلاء الخبراء، وتوصلت إلى خلاصة مفادها أننا، في القضية الإيرانية، نرى التاريخ يعيد نفسه. وأنا ذاهل من أوجه الشبه بين الطريق التي سلكتها الولايات المتحدة، وإسرائيل، وأوروبا، وروسيا والأمم المتحدة بصعوبة نحو الدخول في حرب في العراق بناء على مزاعم خاطئة (تزعم امتلاك العراق أسلحة دمار شامل)، وبين ما يرشح بشأن إيران اليوم.

## البرنامج النووي الإيراني؛ الوقائع والتداعيات

(الناشر : مركز الإمارات للدراسات والبحوث، ٢٠٠٠) ١٨٢ ص

في ضوء الأهمية البالغة للبرنامج النووي الإيراني، وتداعياته المستقبلية المحتملة على الأمن الإقليمي والأمن الدولي، نظم مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية في أبو ظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة ندوة بعنوان البرنامج النووي الإيراني: الوقائع والتداعيات، وذلك في ٢٦ شباط/فبراير ٢٠٠٦. في هذه الندوة ناقش الخبراء والمتخصصون وجهات نظرهم حول البرنامج النووي الإيراني، واحتمالات تطوره، والمدى الذي يمكن التهديدات المحتملة للأسلحة النووية أن تقوض فيه دعائم استقرار منطقة الخليج خاصة، ومنطقة الشرق الأوسط عامة يضم هذا الكتاب مجموعة الأوراق البحثية المتخصصة التي طرحت في الندوة ذات الصلة بهذا الموضوع، منها: التوجهات الحالية والمستقبلية المتعلقة بالبرنامج النووي الإيراني، والقدرات النووية الإيرانية الحالية، واحتمالات تطوير إيران أسلحة نووية، وأهم التغيرات

والتطورات التي شـهـدها البـرنامج النووي الإيراني، منذ الانتخابات الرئاسية عام ٢٠٠٥، والتأثيرات المحتملة للبرنامج النووي الإيراني، في أمن دول مجلس التعـاون لدول الخليج العربية وتظل الضربة العسكرية الأميركية أو الإسرائيلية احتمالاً قائماً، بكل ما تنطوي عليه من عواقب سياسية وإستراتيجية إقليمية بالغة التأثير، ولذا، فإن الكتاب يقوّم السيـاسة الخارجية الإسرائيلية إزاء إيران، ويستكشف احتمالات توجيه ضربة عسكرية إليها، كما يسلط الضوء على دور الدبلوماسية الإقليمية، في تسوية قضية البرنامج النووي الإيراني.

## الخلافة والملكية في إيران في العصر الوسيط

**تأليف : مير حسن صديقي**

**ترجمة، تحقيق: إحسان الثامري**

**تقديم: عبد العزيز الدوري**

**(منشورات الجمل، ٢٠٠٠) ٢٠٦ ص**

يتناول هذا الكتاب فترة مهمة لم تتميّز بتألقها وحسْب، بل بالضعف التدرجي للخلافة العباسية بين القرنين الثالث والسادس للهجرة. ولا يفترض في دولة عظمى أن تنهار فجأة أو في فترة قصيرة، إذ إن ذلك يتطلب وقتاً، ولا يخلو من أوقات صعود نسبي، وهذا ما حصل للخلافة العباسية منذ تسلط الجند الأتراك في الجيش أولاً، ثم في الإدارة والحياة العامة في فترة سامراء بعد اغتيالهم للمتوكل تناول مؤلف هذا الكتاب التطورات في بلاد الخلافة في المشرق منذ ظهور الإمارات الفارسية الأولى حتى نهاية الفترة السلجوقية. ولم يتعرض للإمارات والدول في البلاد غرب بادية الشام، ولعله محق في ذلك للترابط الواضح بين وضع الخلافة والإمارات والدول التي ظهرت في بلاد المشرق لقد تناول المؤلف أقطاراً عدة من العراق إلى ما وراء النهر، وفترة تناهز الثلاثة قرون. وحاول أن يكتب بمنهج تاريخي، وأن يوثق - بعناية - ما يكتب. وقد ظهرت دراسات تفصيلية بعده تهتم بجانب أو آخر من هذه الفترة، ولكنه يبقى متفرداً بالشمول مكاناً وزماناً، مما يبقي لدراسته قيمة وجدوى لقد تناول المؤلف فترة الوعي الإيراني بعد الفتح الإسلامي، وهي فترة تكوين إمارات ودول إيرانية، وبدايات الأدب الفارسي الحديث بعد الإسلام شعراً ونثراً. ومع أن السلاجقة (من الترك) استولوا على إيران، إلا أن رجال الإدارة والثقافة كانوا في الغالب إيرانيين وإذا كانت الفترة فترة قلق وتجزئة، فإنها كانت فترة ازدهار ثقافي في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وفترة ازدهار المدرسة وتوسع دورها في القرنين الرابع والخامس كتاب (الخلافة والملكية) يقدم عرضاً مركزاً لتراجع وضع الخلافة في فترة حرجة من التاريخ العباسي، ويعرفنا بالظروف التي أحاطت بها. وقراءته تكشف عن فائدته.

## نفط إيران ودوره في تحدي نفوذ الولايات المتحدة

**تأليف : وجر هاورد**

**ترجمة، تحقيق: مروان سعد الدين**

**الناشر الأصلي : B.Tauris.**

**(الناشر الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٠)، ٢٤٦ ص**

ترى الولايات المتحدة نفسها مشغولة في مواجهة مع إيران، عدوها الأول بعد غزو عراق "صدام حسين"، لكن وفقاً لما يقوله روجر هاورد في هذا الكتاب الجديد والمقنع والمثير إنّ الولايات المتحدة تجد أن إيران لديها ورقة رابحة تلعب بها: بعض أكبر احتياطات الغاز والنفط على الكوكب. ومع ارتفاع الطلب العالمي على

الطاقة بشكل لم يسبق له مثيل، وتعذر الحصول على امدادات جديدة. بدأ النفط والغاز الإيرانيان بإغراء حلفاء الولايات المتحدة السابقين مثل باكستان والهند للابتعاد عن التأثير الأميركي. وخلال العقد القادم، يبدو أن إمدادات الطاقة الإيرانية ستعيد صياغة العلاقات الأمنية والدبلوماسية في آسيا والشرق الأوسط بشكل مثير. والأكثر من ذلك، وبسبب الخطر الذي تفرضه الولايات المتحدة على التجارة مع إيران، يبدو أن منافسي أمريكا فقط، مثل الصين، سيكونون المستفيدين الوحيدين من موارد إيران الطبيعية، وسينشأ نتيجة لذلك تحالف جديد بين الدول والذي سيكون بمثابة الثقل الموازي للنفوذ الأميركي العالمي. ووفقاً لـ هوارد، فإن الولايات المتحدة بإتباعها هكذا سياسة عدائية ضد بلد يتمتع بمثل تلك الثروات النفطية الهائلة، تكتب ورقة نعيها كقوة عظمى وحيدة في العالم.

## البحث عن ديمقراطية عربية: الخطاب والخطاب المقابل

**تأليف : الدكتور العربي صديقي**

**(مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٥٠٤**

مع هذا الكتاب نحن بصدد واحد من أعمق الكتب في موضوع السعي نحو ديمقراطية عربية. ولا نعني فقط ما صدر منها بالعربية، بل يشمل ذلك ما صدر من دور النشر البريطانية والأميركية، وهو كثير.

أهم ما يميز هذا الكتاب أنه تمتزج فيه جوانب التناول التاريخي والسياسي والأيديولوجي والفلسفي، في صياغة منهجية وبحثية رفيعة ليصل إلى ما يسميه المؤلف نفسه "لحظة تاريخية في المجتمعات العربية... حيث تبدو على درجة كبيرة من الثقة في الانخراط مع مسألة "الديمقراطية" والمشاركة في مثلها الأعلى وتجربتها". وفر مركز دراسات الوحدة العربية لترجمة الكتاب من الانكليزية اثنين من أكثر المترجمين دقة ومعرفة، وجاءت النتيجة مرضية لمعايير المركز والمؤلف.

## أسواق الطاقة الآسيوية: الديناميات والاتجاهات

**(مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٠)**

تؤدي الطاقة دوراً حاسماً في تحديد البيئة الأمنية في آسيا، وسوف يؤدي نمو الطلب اللافت للنظر في آسيا إلى زيادة استهلاك النفط والغاز عالمياً لتصل إلى مستويات مثيرة. ومع تحول دول آسيا الكبرى من مصدر للنفط إلى مستهلك، سوف يؤثر ذلك في نمط تصدير الطاقة العالمية، ويحدد الجغرافيا السياسية للمنطقة. وسيؤدي قيام دول الخليج بتزويد آسيا بما تحتاجه من الطاقة إلى نشوء روابط جديدة تؤثر في سيناريوهات الطاقة العالمية. وسوف تهيمن قضايا أمن الطاقة على سياسات الاقتصاد الآسيوي، وعلى القرارات الاستراتيجية في آسيا مما يؤدي إلى حفز الاستثمار الآسيوي في ميادين استكشاف النفط وتكريره، بالإضافة إلى تطوير مصادر بديلة للطاقة.

ويتضمن الكتاب الإجابة عن مجموعة متنوعة من الأسئلة المهمة، مثل: ما هي المضامين الاقتصادية والاستراتيجية لنمو اعتماد آسيا على نفط الخليج؟ وما هي الأنماط الهيكلية المطلوبة في أسواق الطاقة في آسيا؟ وما أثر مضامين اتجاهات الاستهلاك في آسيا وأشكال الاقتصاد الحالي على الدول العربية الخليجية المنتجة للنفط؟ وما هو تأثير أسواق الطاقة في

آسيا على سيناريوهات الطاقة العالمية؟ وكذلك يناقش هذا الكتاب قضايا متنوعة أخرى متعلقة بأسواق الطاقة في آسيا مثل أمن التزويد بالنفط واتجاهات الاستهلاك واتجاهات الخصخصة وتنوع مصادر الطاقة والاستثمار الأجنبي.

## العراق : دراسات في السياسة والاقتصاد

**(مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٠)**

ازدادت أهمية العراق في العصر الحديث بسبب عوامل عديدة أهمها موقعه المتوسط في العالم، وتركيبته العرقية والدينية والمذهبية، والأهداف الخاصة به والوسائل التي سعى إلى تحقيق هذه الأهداف بها. وثرواته الطبيعية الهائلة، وفي مقدمتها النفط الذي يشكل عصب الحياة الاقتصادية العالمية.

يتضمن هذا الكتاب ثلاث قضايا أثرت وماتزال في العراق، وهي الأهمية الاستراتيجية للعراق التي تنبع من موقعه الجغرافي المركزي باعتباره معبراً بين الشرق والغرب وبين الشمال والجنوب. وقضية الاحتلال الأمريكي للعراق، وسياسة الولايات المتحدة الأمريكية تجاه هذا البلد والأهداف التي تريد تحقيقها، والوسائل التي تسعى بها إلى تنفيذ هذه السياسة، والنجاح أو الفشل الذي ستحرزه أو تعانيه. ويشكل الاقتصاد أحد الأسباب الجوهرية في كل ما حصل للعراق في العصر الحديث، فالثروة النفطية الموجودة في العراق مكنته من بناء قوة كانت السبب في تدميره لاحقاً، والأطماع الأمريكية في النفط العراقي كانت من بين الأسباب الأساسية في غزو العراق، وإن إعادة بناء الاقتصاد العراقي المدمر ستؤثر في دور العراق السياسي في المستقبل.

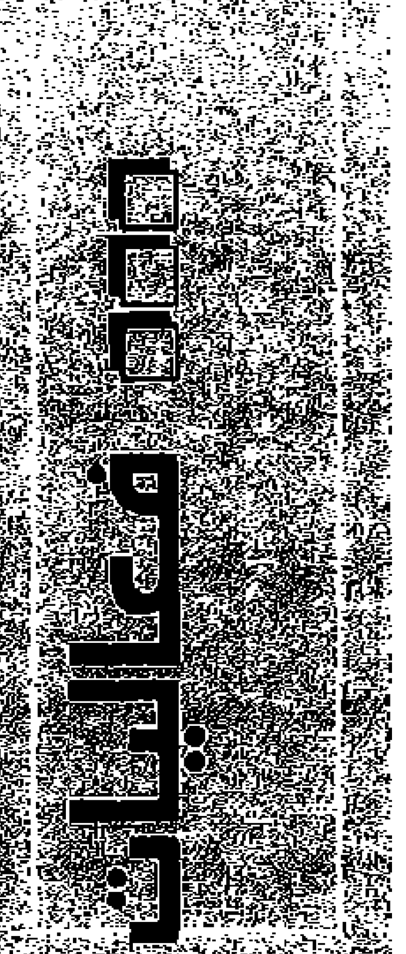
## الخليج: تحديات المستقبل

**(مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٠)**

تشخيصاً للقضايا الملحة التي تواجهها منطقة الخليج وتدارسها، اجتمعت نخبة من صانعي القرار والخبراء والأكاديميين للبحث في موضوع الخليج: تحدّيات المستقبل في إطار المؤتمر السنوي التاسع لمركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية الذي انعقد خلال الفترة ١١-١٣ كانون الثاني/يناير من عام ٢٠٠٤ في أبوظبي بدولة الإمارات العربية المتحدة.

ولقد سلّطت الإسهامات التي طُرحت في المؤتمر وجُمعت في هذا الكتاب الضوء على العديد من القضايا المهمة، من بينها: تغير معايير الأمن، وإعادة صياغة مسؤوليات النظم الحاكمة، والمضامين الأوسع نطاقاً للعولمة، والاستثمار في النشاطات الاقتصادية التنموية القائمة على المعرفة، والتحديات التي تواجه الحكومات التمثيلية، والتأثير الهائل الذي تحدثه وسائل الإعلام واتساع نطاق نفوذها.

وفي إطار الاهتمام الاستثنائي الذي أولاه المؤتمر لمسألة أمن الخليج والتطورات الإقليمية، يقدم الكتاب أيضاً تحليلاً دقيقاً للآثار المتوقعة مستقبلاً على أمن الخليج واستقراره في حال امتلاك إيران لقدرات نووية، وقيام حكومة عراقية ديمقراطية وضعيفة في الوقت نفسه، إضافة إلى مسألة توسيع إطار منظومة دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية كمحفل للتعاون الإقليمي والتكامل الاقتصادي الفاعلَين.




- إيران بين وهم السنّة ووهم الشيعة
- اليوم العالمي للتنوع الثقافي عُمان

# إيران بين وهم السنة وهمّ الشيعة

احتفلت الجمهورية الإسامية الإيرانية قبل أيام بالذكرى الثامنة والعشرين لانتصار ثورتها الإسلامية بقيادة الإمام الخميني. وقد مرت خلال عمرها بمنعطفات خطيرة وواجهت تحديات عصيبة. وليس يتّسع هذا المقام لتقويم التجربة الإيرانية. ما نريد التركيز عليه هو مدى ما يُشاع زوراً حول ما تضمره هذه الثورة من عداء للعرب من منطلق قوميّ وللسنّة من حيث المذهب، فثمة عدد كبير من المقالات والتصريحات التي تتهجم على إيران واصفة إياها بدورها في قمع أهل السنّة في العراق بل إبادتهم عبر الميليشيات المسلحة هناك.

إنّ أول ما دعت إليه هذه الثورة هو وحدة العالم الإسلامي بكل أطيافه ومذاهبه، فجاء تشكيل مجمع التقريب بين المذاهب الإسلامية مبادرةً محورية للمّ الشمل ورأب الصدع الحاصل بين الطوائف الإسلامية. ويضم هذا المجلس كوكبة من كبار علماء المذاهب الإسلامية الذين يجتمعون سنوياً في طهران للتباحث حول السبل الكفيلة برص الصف الإسلامي ومواجهة التحديات المتكالبة.

أُسبوع الوحدة الإسلامية الذي يبدأ في ١٢ ربيع الأول ـ وهو التاريخ المعتمد للمولد النبوي الشريف من قبل أهل السنّة ـ وينتهي في ١٧ ربيع الأول من كل عام، وهو التاريخ المعتمد لدى الشيعة، دليل آخر على حرص إيران على نبذ الفرقة والاعتراف بأخوّة الشيعة والسّنة وضرورة تلاحمهم وتوادّهم؛ فهم كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى سائر الجسد بالسهر والحمى.

إيران التي استضافت المعارضة الأفغانية خلال كفاحها من أجل الاستقلال وطرد المحتلين الروس واحتضنت المعارضة العراقية من سنّة وشيعة وأكراد خلال سنوات حكم الطغاة في العراق، كيف يمكن اتهامها بعدائها للعرب وبأنها نظام صَفَويّ بل مجوسي؟ وهل تنطلي هذه الأقاويل والتهم على العقلاء؟ يقول الإمام علي (رض): كلّم العاقل بما يليق فإن صدّق فلا عقل له.

إيران التي اكتوت بنار صدّام وجرائمه البشعة، لماذا لا يحق لها أن تفرح بشنقه كما فرح بذلك أنصار العدل ودعاة الحق في العالم؟ إيران التي تحتضن الملايين من مواطنيها السنة الذين يعيشون جنباً إلى جنب مع اخوانهم متساوين في الحقوق والوابات كيف تساعد على إبادة المسلمين السنة في العراق، وهي التي احتضنتهم ودعتهم إبّان كفاحهم ضد صدّام؟

إيران التي أعلنت يوم الجمعة الأخير من شهر رمضان المبارك يوماً عالمياً للقدس ولدعم القضية الفلسطينية ومساندة أهلنا في الداخل الفلسطيني المحتل ستبقى سنداً وعوناً لكل العرب بكل طوائفهم ومذاهبهم وقومياتهم. والمساعي المشبوهة الجارية لزرع الفتنة والشحن الطائفي لن يكتب لها النجاح لأن العلماء المخلصين وأبناء الأمّة الواعين يدركون حقيقة هذا المخطط المفضوح وأهدافه. كما أن الدعم الإيراني لقضايا الأمة العربية لم ولن يتأثر بهذه الدعايات المغرضة.

إن التشابه الملحوظ في استخدام هذه المصطلحات كالنظام الصّفوي المَجوسي لتشويه سمعة إيران بين العرب يوحي بأن مصدرها واحد وبأن هناك من يخطّط ويبرمج لبث الفرقة والعداء بين إيران والعرب.

لقد نجحت الديبلوماسية الإيرانية في تقديم خطاب سياسي جديد منسجم مع مبادئها وطموحاتها من خلال إستراتيجية بناء الثقة ونبذ التوتر وإزالة الشوائب العالقة في العلاقات القائمة مع دول المنطقة، وأن تثبت بالقطع واليقين حرصها على وشائج وطيدة قائمة على الاحترام المتبادل والمصالح المشتركة منها دون التدخل في الشؤون الداخلية وكانت على روزنامة الرئيس محمود أحمدي نجاد زيارة العواصم العربية ووصل ما انقطع من أواصر عريقة إذ شهدت العلاقات الإيرانية ـ الخليجية تطوراً متسارعاً بلغ ذروته في زيارة الرئيس الإيراني إلى الكويت لتقديم واجب التهنئة بمناسبة تولي صاحب السمو الشيخ صباح الأحمد إمارة دولة الكويت وليكون أول رئيس إيراني يزور البلاد.

إيران من خلال هذا التواصل الخليجي أكدت أنها ليست الخطر الذي يخشاه سكان الشاطئ المقابل، بل هي الجار المسلم المسالم، وهي ـ كما شقيقاتها في المنطقة ـ حريصة على الدفاع عن حياض المنطقة ومياهها ولا سّيما أنّها دفعت ثمناً باهظاً للحضور العسكري الأجنبي ما أدّى إلى استنزاف طاقات دول المنطقة ولم يحقق الأمن والاستقرار بل ضاعف من حدة التوتر والاحتقان.

لقد تبنت منظمة الأمم المتحدة المشروع الإيراني لحوار الحضارات وتفاهم الثقافات وتعايش الأديان، وطالما أكدت الديبلوماسية الإيرانية دعمها للسلام ودعوتها للحوار أساساً لحلّ الصراعات ووأدها في مهدها.

إن النشاط النووي السلمي حق مشروع للشعب الإيراني وإن ممارسة الضغوط الخارجية لن تؤدي سوى لتعقيد الأمور وتأزيمها، وإن ايران منذ بزوغ فجر ثورتها لم تعتدي على أي دولة. فعلى المجتمع الدولي أن يثمن هذا المنهج السلمي ويشجعه باعتباره ركيزة الاستقرار والتفاهم في المنطقة. كما ان من واجب دول المنطقة انتهاز هذه الفرصة للتعاون مع الجمهورية الإسلامية سعياً لبناء غد أفضل لأجيالنا.

سمير ارشدي

(مركز الدراسات العربية الإيرانية)

# اللجنة الوطنية العُمانية للتربية والثقافة والعلوم تحتفي باليوم العالمي للتنوع الثقافي

أُقيمت بكلية الحقوق ندوة "**عروض الخليل بن أحمد الفراهيدي في الأدبين العربي والفارسي**" بمبادرة اللجنة الوطنية العمانية للتربية والثقافة والعلوم، رعاها معالي السيد عبدالله بن حمد البوسعيدي رئيس جهاز الرقابة المالية للدولة، في حضور سعادة الدكتورة منى بنت سالم الجردانية وكيلة وزارة التربية والتعليم للتعليم والمناهج نائبة رئيس اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم، وسعادة السفير الإيراني المعتمد لدى السلطنة، والدكتور سعيد بن سليم الكيتاني أمين اللجنة، وذلك احتفاء باليوم العالمي للتنوع الثقافي الذي صادف ٢١ مايو المنصرم، كما في كل عام.

استُهلّت الندوة بكلمة ألقاها الدكتور سعيد بن سليم الكيتاني أمين اللجنة الوطنية العمانية للتربية والثقافة والعلوم قال فيها: الاحتفال يأتي في إطار الاستجابة للنداءات الدولية باحترام التنوع الثقافي، وهو مبدأ يعدّ أصيلا في المجتمع العماني كما تثبت تجربة علم العروض للخليل بن أحمد الفراهيدي. إن جهود السلطنة الحالية في هذا الجانب تعد امتدادا لإرث ثقافي عماني ضارب بجذوره في أعماق التاريخ ،وقد كان توقيع السلطنة على اتفاقية التنوع الثقافي بموجب المرسوم السلطاني رقم٢٠/٢٠٠٧ بتاريخ٢٠ مارس ٢٠٠٧م تتويجا لتلك الجهود وتأكيداً لالتزام السلطنة هذا النهج القويم الذي أرسى دعائمه حضرة صاحب الجلالة السلطان قابوس بن سعيد المعظّم ـ حفظه الله ورعاه ـ هو أمر سيكون له انعكاساته على أوجه التنمية مجالاتها كافة.

### الكتاب خطوة في توطيد العلاقات العلمية

عرض الدكتور محمد خاقاني أصفهاني، الأستاذ المشارك بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة أصفهان بالجمهورية الإسلامية الإيرانية، مؤلّف الكتاب الذي تم تدشينه خلال هذه الندوة لتجربته بتأليف هذا الكتاب قائلا: إنه استهل الكتاب بنبذة عن حياة الخليل بن أحمد الفراهيدي وعناصر شخصيته التي شملت التعمق والإبداع، وتداخل عنصري الزمان والمكان،

واعتماده المنهج الوصفي. بعد ذلك تناول في الفصل الثاني المقامات العربية والفارسية وصلة الأنظمة العروضية بها في تفصيل واسع شمل الموسيقى في تعريفها وتاريخها ومكانتها في الشرق والغرب ونظرة الدين إليها، والموسيقى العربية ومقاماتها وقوالبها الفنية وآلاتها. وتطرّق الباحث إلى عروض الخليل بين الأدبين العربي والفارسي في الفصل الثالث ابتداء من المقاطع الصوتية في اللغتين العربية والفارسية.

في الفصل الرابع المتضمن العروض الخليلي في الشعر الحر عرض المؤلف دراسة شعر التفعيلة والشعر الجديد في الأدبين العربي والفارسي بسرد الآراء والمنقولات المطوّلة التي استغرقت أكثر من نصف الكتاب.

وفي الختام تمنّى المؤلف أن يقدّم هذا الكتاب ما يفيد الأساتذة والطلاّب العرب والفرس، وأن يكون خطوة في توطيد العلاقات العلمية بين هاتين الشريحتين من أبناء الأمة الإسلامية.

**الفراهيدي أنموذج للتنوع الثقافي والتكامل المعرفي**

أما المحاضرة الثانية خلال هذه الندوة فكانت للدكتور محمد كاظم البكاء أستاذ النحو والصرف والعروض بجامعة صُحار بعنوان "التيّارات الفكريّة والثقافيّة في عصر الخليل بن أحمد الفراهيدي" حيث قال: إنّ الخليل بن أحمد الفراهيدي غذته عمان بحكمتها التي دخلت بها الإسلام طوعا، وثقفته البصرة بعلومها ومعارفها التي صارت بها للحضارة مركزا، فهو نسيج وحده بحكمة عُمانية وثقافة بصرية. وأردف قائلا: الخليل بن أحمد الفراهيدي أُنموذج للتنوع الثقافي والتكامل المعرفي، وقد أقبل على العلوم المختلفة ليوظّفها في صناعة أول معجم لغوي وهو "**معجم العين**". فأفاد من منطق أرسطو والرياضيات والاحتمالات والمنهج الصوتي الذي نضج لدى الهنود. وقد وظّف القياس في معالجة مادة اللغة العربية في أوزان صرفية "فعل، فاعل، مفعول... إلخ"، وأنساق صوتية "قطّ، قطعَ، قطمَ، قطف، قسم، قصم، هضم... إلخ" وتقاليب لغوية "بحر، رحب، حرب.... إلخ" وكلها بمعنى السعة. وقد استنبط الخليل قواعد "**علم العروض**" لإحصاء بحور الشعر العربي وتفعيلاتها وما يطرأ عليها من زحاف وعِلل مفيداً من علم الموسيقى الذي نضج لدى اليونان. وأكد المحاضر أن الخليل قيّد العلم بالأثر على حدّ قول رسولنا العظيم صلّى الله عليه وسلّم، وأفاد من جميع الثقافات والعلوم المختلفة، واختتم محاضرته بالقول: إنّ التنوع الثقافي والتكامل المعرفي لدى الخليل يعكس صورة الحياة الإسلامية التي انفتحت على كل الأفكار والثقافات التي شهدت عليها مؤلفّات العلماء، مثل "**الملل والنحل**" للشهرستاني، و"**الفِرَق**" للبغدادي، ولا بد من أن نفيد من ذلك في ضرورة الانفتاح على الثقافات والأفكار المختلفة، وعلينا أن نفيد من اهتمام الخليل بالجانب التطبيقي الذي تتوحد عنده كل الثقافات المتعددة.

## تقديم الكتاب

تخلّل المحاضرتين تقديم كتاب "عروض الخليل بن أحمد الفراهيدي في الأدبين العربي والفارسي.. دراسة مقارنة" الذي أصدرته اللجنة الوطنية العمانية للتربية والثقافة والعلوم في إطار الاحتفاء باليوم العالمي للتنوع الثقافي بالتعاون مع الدكتور محمد خاقاني أصفهاني. تهدف اللجنة من خلال هذا الإصدار إلى رفد المكتبة العربية بمثل هذه الدراسات المقارنة التي تُعتبر اللبنة الأولى للحوار بين الثقافات وتسعى من خلاله إلى تشجيع الانسجام والتناغم بين الثقافات المختلفة من خلال علم العروض في الوقت الذي تعاني فيه المكتبة العربية شحّاً وندرة في المراجع والمصادر التي تتناول مثل هذه القضايا، إذ يندر وجود دراسات وبحوث مقارنة بين الأدب العربي والأدب الآخر يمكن أن يُفيد منها القارئ والباحث العربي أينما وجد. واعتبر البادرة من قبل اللجنة الوطنية العمانية حلقة من سلسلة من المبادرات تقيمها اللجنة في إطار سعيها إلى بث الوعي بأهمية الحوار والتفاعل الثقافي بين الأمم والشعوب في أرجاء المعمورة كافة، منها على سبيل المثال لا الحصر إلقاء محاضرة عن "**الدور الحضاري للعُمانيين في الصين**" ألقاها الدكتور جعفر كرار أحمد الخبير في الشؤون العربية الصينية. وكذلك المشاركة في الندوة الدولية حول حوار الحضارات والثقافات التي نظّمتها وزارة التراث والثقافة بالتعاون مع المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة التي احتضنتها مدينة نَزْوى خلال الفترة "١٢ ـ ١٤من أغسطس ٢٠٠٦م"، والمشاركة في مسابقة الموندياالوجو العالمية، وهي تعنى بتشجيع الحوار وأهميته ممثلة بالمدارس المنتسبة لليونسكو، ودعم مبادرة رحلة تواصل الثقافات التي أقيمت في رمال الشرقية خلال شهر فبراير الماضي.

الجدير بالذكر أنّ الندوة أقيمت بمناسبة اليوم العالمي للتنوع الثقافي الذي يصادف ٢١ مايو من كل عام، حيث أعلنت الجمعية العامة للأمم المتحدة في عام ٢٠٠٢م هذا اليوم من كل عام ليكون يوما عالميا للتنوع الثقافي من أجل الحوار والتنمية إثر اعتماد الإعلان العالمي لليونسكو بشأن التنوع الثقافي في ٢ أكتوبر ٢٠٠١م في أثناء اجتماعات الدورة "٣١" للمؤتمر العام للمنظمة في باريس، وتهدف اليونسكو من خلال هذا اليوم إلى ترجمة احترام التنوع الثقافي حواراً بين الثقافات والعمل من أجل ذلك لكي يصبح هذا الاحترام واجبا أخلاقيا عالميا.

ويأتي اختيار اللجنة الوطنية للتربية والثقافة والعلوم لموضوع علم العروض الذي ابتكره الخليل بن أحمد الفراهيدي ليكون شاهدا وليؤكد أن الحوار الذي يحتفي به العالم اليوم ليس وليد اللحظة بالنسبة للعُمانيين بل هو متجذر في عمق التاريخ العُماني، وأنّ العمانيين عبر العصور مثلوا دورا مهما في تعميق الحوار الفكري بين مختلف الثقافات، على اعتبار أن علم العروض بعد اكتشافه أصبح جسراً من جسور التواصل، إذ إنّ بحور الشعر العربي تعتبر

من أكثر الأنظمة الموسيقية ثراءً وقد تأثرت ثقافات كثيرة بهذه الأنظمة، بل طوّعت لغاتها لتتلاءم وبحور الشعر العربية لا العكس، كما تشير بعض الدراسات الحديثة في هذا المجال، فنجد أن هناك بصمات ثقافية عربية داخل الثقافة الفارسية نتيجة تزودها من معين الثقافة العربية استطاعت أن تحدث تنوّعا ثقافيا، وهذا بدوره أوجد عملا ثقافيا إبداعيا جديدا. من هنا يتضح أن علم العروض ليس مجرد إشارات يُستدلّ بها على سليم الوزن وأن هذا العلم المكتشف في البيئة العربية يدلّ على ما هو أعمق من دلالته. فالمعروف أن أوزان العروض العربية قد انتقلت إلى الساحات الواسعة الممتدة إلى الصين، وكان الفرس بحكم الجوار والحضارة أول الشعوب الإسلامية التي أخذت بهذا الفن الرائع فاستعمله الشاعر الفارسي رُوَدكي "٣٢٩هـ". ومن الفرس انتقلت أوزان العروض إلى الأتراك الذين كانوا يستخدمون أوزان "الهجاء" المقطَعي. فلا يخفى على أحد ما للفكر والأدب من تأثير على الثقافات والشعوب يتبلور من خلالهما علاقات وتواصل ثقافي ارتقت إلى أن تكون علاقة معلّم وتلميذ. وكنموذج على ذلك فقد تتلمذ على الفراهيدي العديد من العلماء، منهم على سبيل المثال العالم الفارسي "أبو بشر عمرو بن عثمان" الملقّب بسيبويه، وأسهم عروض الخليل بن أحمد الفراهيدي في إثراء الأدب الفارسي وإيجاد نوع من التفاعل بين العربية والفارسية في اللغة والأدب يمثّل بدوره جانبا كبيرا من عملية التواصل الفكري والثقافي بين هاتين الثقافتين، والتفاعل الثقافي العُماني والفارسي له جذوره منذ العصور الغابرة ولا يزال هناك اهتمام كبير من القيادتين العمانية والإيرانية لمدّ جسور هذا التواصل الثقافي، مما يدلّ على ذلك الزيارة التاريخية التي قام به مؤخرا فخامة الدكتور محمود أحمدي نجاد رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية لتوثيق علاقات التعاون ودعم أواصر المحبة والسلام والتعايش بين الشعبين العماني والفارسي. وتولي السلطنة هذا الجانب اهتماما كبيرا في ظل القيادة الحكيمة لحضرة صاحب الجلالة السلطان قابوس بن سعيد إيماناً منها بأهمية التنوع الثقافي وما أفرزه من أبعاد اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية تمثّلت في تشجيع الحوار بين الثقافات والأديان، ولا سيّما أن الحوار بات ضرورة ملحّة في وقتنا الحاضر أكثر من أي وقت مضى، لدرء مخاطر جمّة غدت تهدّد العالم في استقراره وأمنه وما ينهض به من دور في تحقيق التنمية المستدامة لشعوب العالم المختلفة. من هذا المنطلق انضمت السلطنة مؤخرا إلى اتفاقية حماية تنوع أشكال التعبير الثقافي وتعزيزه "باريس، أكتوبر ٢٠٠٥م" بموجب المرسوم السلطاني رقم٢٠/٢٠٠٧ بتاريخ٢٠ مارس ٢٠٠٧م.

# فصلنامه

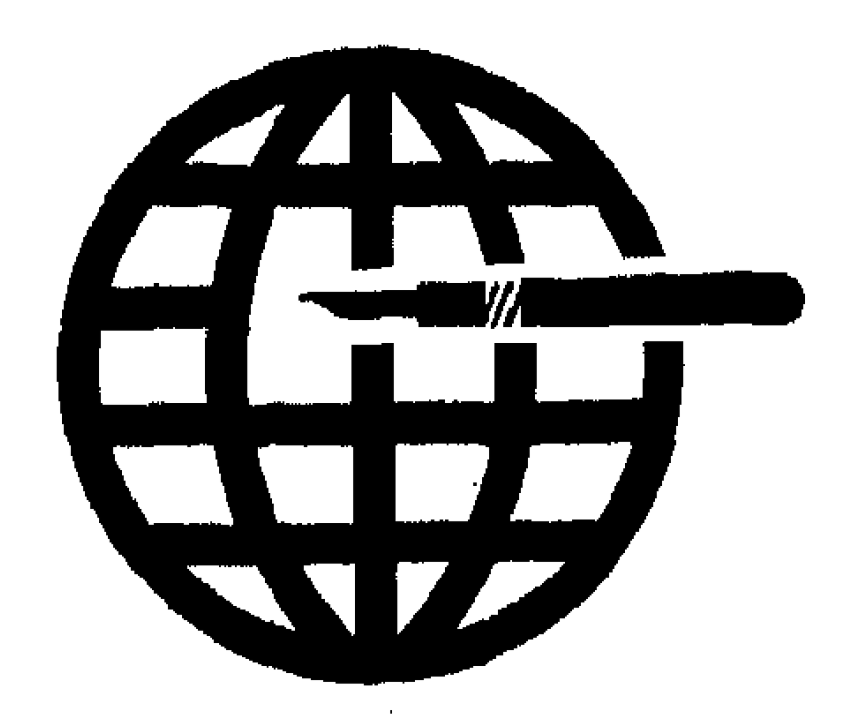
## ایران وعرب

شماره های نوزدهم وبیستم ـ تابستان/پائیز ۲۰۰۷



- «فصلنامه ایران وعرب» پذیراي مقالات کلیه پژوهشگران در عرصه هاي مسائل مربوط به این حوزه مي باشد.

# فصلية
## ايران والعرب



# فهرست مطالب فصلنامه ایران وعرب

شماره های نوزدهم و بیستم - تابستان/پائیز ۲۰۰۷م

## دیدگاه



## مطالعات



## معرفی ونقد کتاب



## فعالیتها

# براي اينكه بيش از دو بار از يك سوراخ گزيده نشويم!

تبليغات مربوط به آنچه خطر ايران يا خطر "شيعه" در خاورميانه ناميده مي شود در ماههاي اخير افزايش چشمگيري يافته است. اين تبليغات همزمان با ناكاميهاي ايالات متحدة امريكا در دستيابي به هدفهاي اعلام شده اش در صحنه هاي شعله وري نظير عراق، افغانستان و فلسطين به اوج خود رسيده است. بسياري از ناظران سياسي پرسشهايي در مورد علل اين تبليغات و انگيزه ها و طرفهاي ترويج كنندة آن مطرح مي كنند. پرسش ابتدايي در اين زمينه آن است كه در سالهاي اخير چه تحولاتي در عرصة سياست خارجي جمهوري اسلامي ايران رخ داده كه موجب رواج اين تبليغات شده است؟ آيا جز اين است كه سياست خارجي ايران در سالهاي اخير به حوزة پيراموني خود و چالشها و دغدغه هاي ملل منطقه در قبال تهديدهاي نيروهاي توسعه طلب جهاني و در رأس آنها ايالات متحده امريكا و نيروهاي اشغالگر منطقه اي يعني رژيم صهيونيستي نزديك شده است؟

پرسش بعدي اين است كه چرا برخي كشورهاي منطقه و نهادهاي رسانه اي آنها به گونه اي آشكار تبليغات امريكا و اسرائيل را در مورد تهديد ايران و خطر شيعه در منطقه تكرار مي كنند؟ و چرا نخبگان عرب در قبال اين موج تبليغاتي سكوت كرده اند؟

واقعيت اين است كه اين حملات تبليغاتي عليه ايران كه در برخي شرايط شكل ديني و فرقه اي و گاهي شكل تمدني به خود مي گيرد، به تدريج به تئوريهاي ساموئيل هانتنگتون دانشمند امريكايي معروف و صاحب تئوري برخورد تمدنها نزديك مي شود، اين تئوري پس از فروپاشي اتحاد جماهير شوروي و پايان يافتن دوران جنگ سرد مطرح شد، اين تئوري بيش از آنكه جنبة پيش بيني داشته باشد جنبه تدوين استراتژي جدي غرب براي باز توليد گزاره هاي دوران چالش تمدنها بويژه چالش ميان دو تمدن اسلامي و مسيحي دارد. در اين زمينه كافي است اشاره شود كه ايران از جمله نخستين كشورهايي بود كه در قبال اين تئوري هانتنگتون موضع گرفت و از زبان رئيس جمهور سابق، سيد محمد خاتمي تئوري گفت وگوي تمدنها را مطرح كرد و از پيروان اديان گوناگون خواست به راههاي بهتر و اصولي تر براى همزيستي مسالمت آميز اديان بينديشند. از سوي ديگر نبايد از اين حقيقت غفلت كرد كه ايالات متحده امريكا عملاً و از طريق اشغال كشورهاي اسلامي نظير افغانستان و عراق، اقدام به اجراي تئوري برخورد تمدنها كرد. در اين زمينه جرج بوش رئيس جمهور امريكا پس از رويداد تروريستي ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ به وضوح اعلام كرد آنچه ميان غرب و كشورهاي اسلامي رخ مي دهد جنبة جنگهاي صليبي دارد. بنابراين و در حالي كه واضعان تئوري برخورد تمدنها عملاً گام در اجراي اين تئوري نهاده اند، چرا

موضوع تهديد ايران يا خطر شيعه مطرح مي شود؟ از اين رو بايد به واقعيتها اشاره كرد و گفت كه چيزي به نام خطر ايران و شيعه وجود ندارد، آنچه وجود دارد، ناكامي امريكا در تحقق هدفهاي اعلام شده اش در عراق و خاورميانه و نيز شكست اسرائيل در جنگ عليه لبنان و جنبش مقاومت اسلامي اين كشور است. امريكا و اسرائيل هنگامي كه با شكست مواجه مي شوند، كوشش مي كنند به عوامل ديگر متوسل شوند و دايرة بحرانهاي منطقه اي را توسعه دهند، زيرا واقعيت اين است كه جمهوري اسلامي ايران طي سالهاي اخير هيچگونه حركتي يا اقدامي كه جنبة توسعه طلبانه دارد از خود نشان نداده است، آنچه رخ داده اين است كه ايران مركز ثقل ديپلماتيك خود را به حوزة تمدني و منطقه اي خود منتقل كرده و در كنار كشورها و نيروهاي مقاومت عليه امريكا و اسرائيل ايستاده است. اين اقدامات ايران حتي جنبه فرقه گرايانه هم ندارد، زيرا مثلاً حمايت و جانبداري ايران از جنبش اسلامي حماس كه يك جنبش "سني" به شمار مي رود، چگونه قابل تفسير است؟ در مقابل بايد به سياستهاي امريكا از منظر معيارهاي ديني و فرقه اي نگريست كه چگونه از اسرائيل و كشورهايي كه از اشتراك عقيدتي و فرقه اي با واشنگتن برخوردارند حمايت و جانبداري مي كند، اما حتي كشورهاي عرب همپيمان امريكا در منطقه در سلسلة كشورهاي دست دوم در رده بندي كشورهاي مورد علاقة امريكا قرار مي گيرند. يا مثلاً به نحوة نگرش كشورهاي اروپايي به تركيه و تلاش چندين دهه اين كشور براي پيوستن به اتحاد اروپا نگاه كنيد، و آن را با نحوه برخورد اروپا با كشورهاي اروپاي شرقي پس از فروپاشي اتحاد جماهير شوروي مقايسه كنيد كه چگونه به سرعت به عضويت اتحاد اروپا درآمدند. پرسش مهم اين مقاله اين است كه چرا كشورهاي عربي و اسلامي و چرا نخبگان عرب در قبال اين سياست غرب و امريكا چشم پوشي كرده و از عكس العمل مناسب در قبال تبليغات جديد و ترفند امريكا پرهيز مي كنند؟ واقعيت اين است كه امريكا قصد دارد از طريق طرح تهديد ايران يا خطر شيعه از شكل گيري هر گونه وحدت در ميان كشورهاي منطقه جلوگيري كند. اگر امريكا و اسرائيل در اين زمينه موفق شوند، سرنوشت كشورهاي اسلامي چيزي جز تباهي و شكست نخواهد بود و نخبگان عرب نيز در اين صورت به مرثيه خواني نسبت به آنچه از دست داده اند خواهند پرداخت. آيا نمونه فلسطين در گذشته و نمونه عراق در حال حاضر كافي نيست كه وجدان خفته نخبگان عرب را در قبال توطئه هاي امريكا و اسرائيل بيدار كند؟!

**سيد حسين موسوى**

محمد باقر خُرَّم شاد*

# روشن فكري و روشن فكري ديني در ايران

از آغاز پيدايش روشن فكري ايران شاهد سه جريان فكري بوده است. جريان اول توسط (ملكم خـان) تقي زاده با شعـار نفي هويت و خويشتن رقم خورد مفـاهيم اين جريان زائيده انديشه هاي ليبراليسم اروپايي است كه الهام بخش بسياري از دانشجويان اعزامي ايران به اروپا است. تقي زاده معتقد بوده است كه از نوك مو تا سر ناخن بايستي از غربيها تقليد كنيم.

جريان دوم از تقي زاده تا جلال آل احمد و شريعتي كه بازگشت به خويشتن و اشعار خود قرار داد شروع مي شود، اين جريان شاخه هايي داشته است از قبيل بازگشت به خويشتن مبتني بر هويت ملي و ايراني و ايراني اسلامي، تكنوكراتها دوران پهلوي نمايندگان شاخه اول بشمار مي آيند اما شاخه دوم نمايندگاني چون شريعتي و جلال آل احمد داشت.

جريان سوم از شريعتي تا شهيد آويني و سروش كه در پي تثبيت هويت و خويشتن است. در اين دوره شاهد جريان تسخير لانه جاسوسي و ظهور انديشه ديني و شيعي هستيم كه بنوبه خود منشعب به نحله هاي گوناگوني مي شود.

* استاد دانشگاه تهران و عضو هيئت علمي دانشكده حقوق وعلوم سياسي دانشگاه علامه طباطبائي.

الحسين الإدريسي*

# روشنفکران و نقش آنها در تاریخ ایران

جلال آل احمد بقلم حسین ادریسي نویسنده مغربي چنین معرفي شده که ایشان از ادیبان و روشنفکران قصه نویس و ناقد اجتماعي سیاسي پیش از انقلاب است و نقش بسزایي در روشنگري داشته است.

نامبرده یکي از انگیزه هاي نوشتاري جلال آل احمد را ستیزه جویي حوزه علمیه قم و حکومت شاهنشاهي مي داند جلال سکوت روشنفکران را خیانت غیرقابل توجیه مي داند. ایشان مسائل اجتماعي آن دوره را و از جمله پدیده تصوف را مورد انتقاد قرار مي دهد که معتقد است این پدیده براي مقابله با دین مطرح شده است جلال ضمن بررسي آثار غربزدگي در ایران و بیان مشکلات جامعه ایران پیش از انقلاب خواهان بازگشت به خویشتن است.

* پژوهشگر مغربی.

د. حسينعلي قبادي*
نور محمد علي القضاة**

# اصالت نقد ادبي در ادبيات عربي و فارسي

پژوهشگر اين حوزه به وضوح درمي يابد كه بين عرصه هاي اين دو چه ميزان قلمروي مشترك هست.

نويسنده مقاله در صدد ميزان استفاده ايندو ادب از ادبيات غرب را مورد بررسي قرار بدهد.

نويسنده ضمن پذيرش نوعي تأثير از ادبيات غرب بر آن است كه ايندو ادب هر دو ريشه در تفكر اسلامي دارند از منظر نويسنده فرهنگ ها از همديگر متأثر هستند و در اين راستا ادبيات و نقد عربي و فارسي از ديرباز چه پيش از اسلام و پس از آن همواره وام دار همديگر بوده و هستند.

در پايان اين سئوال مطرح مي شود كه جايگاه نقد ادب كنوني ما ايرانيان و اعراب نسبت به ادبيات جهان در كجاست؟

* دانشيار دانشگاه تربيت مدرس - گروه زبان و ادبيات فارسي.
** دانشجوی اردنی در مرحله ی دکتری در دانشگاه تربيت مدرس، دانشكده زبان و ادبيات فارسي. عضو هيئت علمی دانشگاه يرموك (اردن).

محمد جعفر محجوب*

# درآمدي به فلولكور ايرانيان

بدون شك اسطوره و افسانه از كهن ترين دستاورد تخيلات بشري است. بخشي آيين هاي عبادي بشر به اسطوره خدايگان و الهه ها مربوط مي شود.

براي نمونه اسطوره طوفان كه در قرآن كريم نيز آمده است و مربوط به حضرت نوح مي باشد در قالب اسطوره گيلگمش در ايران ظاهر شده است.

عليرغم اينكه برخي اسطوره را زائيده جهل بشر مي دانند عده اي نظير ابن سينا و سهروردي براي بيان برخي افكار دست به دامن اسطوره زده اند، در ميان ايرانيان و ژاپنيها و چينيها و ديگر اقوام اسطوره اي مشتركي وجود دارد.

در اروپا گرچه شاهد دوره رنسانس گرديد اما افسانه و اسطوره كارائي خود را از دست نداد.

نويسنده به حكايت و افسانه پرداخته و ريشه هاي آنرا كه به قبل از اسلام در ايران برمي گردد اشاره دارد. و سپس مباني رايج آنرا بازگو مي كند.

* ترجمه : مصطفى البكور: دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی ـ دانشگاه تهران.

ثورج رَهْنما*

# پیشگامان داستان نویسي معاصر در ایران

یکي بود یکي نبود جمال زاده نقطه عطف تحول در ادب معاصر ایران است. او با ابداع قصه کوتاه به سنت و میراث ایرانیان پرداخته. سبك جمال زاده مبتني بر تمسخر است اما شیوه او با صادق هدایت متفاوت است.

شخصیت هاي داستاني جمال زاده مردم کوچه و بازار هستند بویژه رنج دیدگان مي باشند. ناگفته نماند محور قصه هاي جمال زاده مبارزه با خرافات و جهل و ستم اجتماعي است همزماني این پدیده ادبي با ظهور حکومت پهلوي که حکومت سرکوب و اختناق بویژه در حق روشنفکران امري است قابل توجه چون جمال زاده بنیانگذار نوعي جدید در مبارزه است. ظهور هدایت و بزرگ علوي و خلق آثار ادبي متعدد و پرداختن به گذشته آکنده از شخصیت هاي تاریخي از یك طرف و فرو رفتن در خواب و رؤیا از طرف دیگر زمینه ساز ورود به زندگي طبقات و اقشار مختلف اجتماعي گردید.

صادق چوبك نیز با الهام از صادق هدایت و ادبیات امریکایي به داستان سرایي پرداخته است او زبوني و خواري ملت ایران را نکوهش کرده و خواهان تلاش بر استقلال است. چوبك سرخورده قهرمان داستان هاي خود را از میان ستمدیدگان اجتماعي برمي گزیند.

جلال آل احمد نیز با سبك محاوره اي خویش به داستان سرایي مي پردازد.

میر صادقي نیز از داستان نویسان این دوره است او به بازگو کردن مشکلات اجتماعي مردم مي پرد ازد در مواردي روشنفکران را به باد انتقاد گرفت چرا چون آنها به سنت هاي خود پشت پا زده اند.

دیگر نویسنده داستان معاصر گلشیري است او به توصیف طبقات متوسط اجتماعي و زحمت کشان و به افکار ایشان و حالتهاي روحي آنها که عمر بیهوده بسر مي برند مي پردازد.

ساعدي و دولت آبادي نیز دیگر داستان نویسان معاصر هستند ایندو به مسائل اجتماعي و بویژه طبقه زحمت کشان پرداخته اند. ناگفته نماند دولت آبادي با نوشتن کلیدر توانمندي خود را در قصه نویسي به رخ همگان کشیده است.

* دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی ـ دانشگاه تهران.

عبد الكريم فرحات*

# گوینده و روند گفتگو و نقد تحلیلي آن

گفتگو و گفتمان از نوین ترین دانش هاي انساني است که به حوزه گفتگو و روان شناسي آن مي پردازد. گفتگو انعکاس د هنده فرهنگ و باورها و در واقع به دنبال اعتمادسازي و زمینه سازي دانش و نهادینه کردن صلح است. اگر چه این حوزه از جهتي نوین بنظر مي آید اما پر واضح است که ریشه دیرینه دارد گفتگو داراي مبناي منطقي و خاطبي و گفتماني است.

اهمیت بحث عده اي را بر آن داشت که در این زمینه اقدام به تألیف نماید، برخي نیز به مباحث جدلي و مناظره پرداختند.

* استاد دانشگاه باتنه - جزائر، دانشکده عقیده و بررسی ادیان.

إسماعيل نوري الربيعي*

# بحران اقتصاد جهاني در سالهاي ۱۹۲۹ـ۱۹۳۳ و بازرگاني ايران

بازرگاني ايران در اين دوره شاهد سقوط پول رايج «قِران» بود. علاوه بر كاهش سرسام آور پول رايج بحران كمبود مواد غذائي و صادرات باعث گرديد دولت موقت براي جبران اين نوع كمبودها ماليات سنگين وضع نمايد بدنبال آن بسياري از تجار ورشكست شدند، از طرفي عدم باز پرداخت بدهي تاجران ايراني به اشخاص حقيقي و حقوقي مؤسسات خارجي چنبره مشكل را دو چندان كرد.

دولت وقت تلاش كرد از اين بحران خارج شود لذا دامنه عرصه هاي واردات و صادرات براي رهايي از فشارهاي موجود بيشتر شد و اقدام به خريد ماشين و ماشين آلات از امريكا نمود در مقابل اين كشور تعهد كرد فرآورده هاي ايراني را از قبيل قالي و كشاورزي را خريد نمايد.

* دانشگاه بحرين ـ دانشكده علوم اجتماعي.

# Iranian-Arab Affairs Quarterly

Issues 19&20 - Year 5 - Summer/Fall 2007

## Contents





فصلية
إيران والعرب

## قسيمة اشتراك

أرجو تسجيل اشتراكي بنسخة عدد.....................

ابتداء من العدد ........................ ولمدة عام (....................)

■ مرفق شيك بقيمة (.......................................................................)

صادر لأمر مجلة فصلية إيران والعرب

■ حول مبلغ (...............................................)

إلى حساب المجلة لدى بنك بيروت رقم: ٣٧٠٥٨٦٠-٤٠٢

الاسم: ...........................................................................................................

العنوان: ........................................................................................................

ص.ب.: ........................... هاتف / فاكس: ..............................................

**مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط**

## الاشتراك السنوي

**بما فيه أجور البريد**

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| لبنان | أفراد | ٣٠ دولاراً | مؤسسات | ٤٠ دولاراً |
| إيران | أفراد | ٣٠ دولاراً | مؤسسات | ٤٠ دولاراً |
| دول عربية | أفراد | ٤٠ دولاراً | مؤسسات | ٦٠ دولاراً |
| دول أخرى | أفراد | ٦٠ دولاراً | مؤسسات | ٨٠ دولاراً |

**ترسل الطلبات إلى**

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الاستراتيجية للشرق الأوسط / مجلة فصلية إيران والعرب

بئر حسن - شارع السفارات

ص.ب.: ٥٦٦٩/١١٣ - هاتف وفاكس: ٨٣٣٦٩٨/٠١





**Iranian-Arab Affairs** Quarterly

مرکز پژوهشهای علمی و مطالعات استراتژیک خاور میانه

مركز الأبحاث العلمية والدراسات الإستراتيجية للشرق الأوسط

**Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies**

## Center For Scientific Research and Middle East Strategic Studies

Specialized in strategic and policy issues of the Middle East region.

### Objectives:

- Studies these issues through the interaction of the region's countries including Iran.
- Follows up political and economic international trends and their impact on the Middle East region.
- Focuses on Iranian developments and Arab-Iranian relations.
- Emphasizes analysis of regional international developments of the Middle East
- Organizes roundtables, seminars and conferences between Iranian and Arab affairs for the purposes of mutual understanding.
- Is concerned with studying the relations between the countries of the region with a special focus on the Arab - Iranian relations.
- For this purpose, the center holds scientific meetings and seminars, and organizes specialized discussions. It also prepares relevant researchs. In addition it publishes several books, periodicals and publications that are related to its field.

### Address

**Beirut office**
Bir Hassan - Embassies Street
Shati' - al Aaj Bldg.
Tel:01/833698 - Fax: 01/833698
P.O.Box: 113/5669 Beirut - Lebanon
**e mail: fasleyat@middleeast-iran.com**

**Tehran office**
20 Sahid Naderi St.- Keshavarz Blvd.
Tahran- Iran
P.O. Box: 14155 - 4576 - Fax:88969565
Tel: (009821) 88961770/88966722/88964282
**e mail: merc@irost.com**

# Iranian-Arab Affairs QUARTERLY

19-20

Issues 19&20 - Year 5 -Summer/Fall 2007

*To Avoid Being Bitten Twice*

*Ideological and Religious Enlightenment Movements*

*Role of the Enlightened Elite in Iranian History*

*Authenticity of Arabic and Persian Literary Criticism*

*Narrator and the Exchange of Dialogue*

*Pioneers of Contemporary Iranian Novelists*



Design: M.Momayez